
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح تجرید الکلام
مؤلف علی قوشچی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۵۰۳۷
شماره قفسه ۴۹۶۵
بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
خطی . فهرست شده .
۴۹۶۵

شرح تجرید مولانا علی قوشجی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه
اي على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه
فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يكون المطابقة لمن
هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناؤه على مذهب ان يزيد على
المكتوب بصورة على حرفا جار ابل اسمه مجرورا معطوفا
ما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلعم فاني نجيب ال
تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر
ونكت مسائل الاجتهاد حاما اي الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه
العصمة والسداد وان تحمله ذخرا ليوم المعاد وجعله تحرير العقا
على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم
هو العلم باحوال المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل
بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف
والامام عند بعض وما يستقل به العقل اجمالا
المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة
ستة مقاصد الاول في الامور العامة والثاني الجوهر والعرض والثالث
اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس
المعاد وهو الرتبة المقصد الاول في الامور العامة اي ما لا يختص

يختص بقسم من اقسام الموجود اعني الواجب والجوهر والعرض بل لا
يختص بواحد منها فانه احتاج الى تكوينه الاحوال المشتركة اما بين
الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن
الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب لكونها من احوال
الوجود ولذلك اوردها في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق
والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الوجود والعدم
وتحديدهما باثبات العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه
اي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا
والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد
الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني
فلان الامكان قد اخذ في كل من تعريفي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب
الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في
تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المراد
فلا يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر
المنفعل ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا
المسمى الموجود سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم
الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر
في قوله تحديدهما باثبات العين والمنفي
الوجود والمعدوم
مفهوم المعدوم

لكن مفهوم جميع المشتقات معلوم للكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود
علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان
ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة
للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريف بما يمكن ان
يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور
هيهنا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما
اى تحديد الوجود والعدم كما سواهما بالثابت العين اى ما علم منه تحديده
او يقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما
او لانهما اطلق عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل
فى الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل
مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق اذ
يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا مشتمل على شيئين مفهوم الاحساس
ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم جميع المشتقات معلوم للكل من يعرف اللغة فلو
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بشيء آخر كان ذلك في
الحقيقة تعريفا للاحساس بمأخذ اشتقاق ... فانه قد يجوز تعريف
المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق ...
تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا ... الاحساس بالحركة
الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك واشباه ذلك اكثر من ان يحصى والتحقيق في المقام ان السؤال عن المشتق
قد يكون عن بعض ... ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لمأخذ

الاشتقاق

الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ
المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم
لكل احد وانما الاستفسار لتعلم مفهوم مأخذ الاشتقاق مثلا اذا اريد الاستفسار
عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما
قال هو تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر
فان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق
مثلا اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه الضحك واريد ان يعلم بوجه آخر
وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا
يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا
فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ
... ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو محال لا يحمل عليه
... فلا يكون معرفا فلا يمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود و
... ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في
تعريفهم ... تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة
... الحقيقة بل المقصود الاشارة الى صورة حاصلة
... حاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازائها
... فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين
الاول والثاني ... الالفاظ المعروفة المرادفة فان لم يوجد
... الفاظ ... المستفاد منها مقصودا

بداهة الوجود

بل المقصود بما مر دتعين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا الفرع
ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة الموقوف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا ان
هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة الموقوف عليها دورا
بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود
ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك تم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان
وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك تم لكن يمنع كونه مقصودا
ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الكل على تصور
عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل استدل الامام على
بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اشهرها وحكم ببطلانها الاول
ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما
معدوم بديهي وموقوف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود
وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء
والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه
توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك
ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود
لكن التركب في الوجود من غير موجود ممتنع
ذلك الزائد فقط بل مع
على هذا يكون

في العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو متوقف على العلم بالمرسوم وبوجود
وبما عداه وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول
فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون
اطرافه كسبية فان قيل كيف يستدل بان هذا التصديق بديهي لحكم اجزاء من
جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة
الوجود كيف يسلم بداهة جميع اجزائه هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان
هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه
بديهيا بجميع اجزائه ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال
بالشكل الاول وحاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق
وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه
التصورات بالكنه بديهي فم وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان
لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الثاني
فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا
نسلم ان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها
لانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في
ذلك او نختار انها ليست بوجودات فلا يلزم ان يحصل عند اجتماعها
زائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الزائد هو
مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع
الوجود فيكون التركيب في

الوجود ثم ما ذکره منقوض بسایر المرکبات التی علم ترکیبها تعینا اذ یعلم
بعنوانی السکنجبین مثلا او نختار ان اکتسابه بالرسم قوله یتوقف علی
العلم بالاختصاص قلنا لم لا یتوقف علی الاختصاص بل علی نفس الاختصاص الا ان
العلم به سلمناه لکن العلم بالاختصاص لا یتوقف الا علی تصور الموصوف
بوجه ما فلا یلزم الدور وعلی تصور ما عداه اجمالا وهو لیس بمح وانما المح
هو الاحاطة بالاشیاء مفصلا لا یقال تصور الوجود اذا حصل للنفس
من غیر کسب فاذا التفت الی حصوله عرفت بح والتفاتنا الیه
انه من غیر کسب فای حاجة الی الاستدلال بل نقول بداهة کل بدیهی
کذا الکسبیة کل کسبی کلها مما لا بد لبیان نعنی ما ذکر لانا نقول قد
تحصل صورة فی النفس ولا یلتفت الی کیفیة حصولها ثم تحصل فیها صورة
اخری ولا یلتفت ایضا الی کیفیة حصولها وهکذا حتی اذا تطاولت المدة
وتکثرت الصور توجهت الیها فالتبس علیها فی بعض الصور کیفیة
حصولها فاحتاجت الی الاستدلال وذلک بالبدیهیات اولی
او فی الکسبیات احتمال عقلائی وتردد الذهن حال [illegible]
الوجود والحاد مفهوم نقیضه وقوله القسمة یبطل [illegible]
کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا بین جمیع [illegible]
الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد فی کل [illegible]
نظرنا الی وجود الممکن جزمنا بوجوده [illegible]
ممکنا عرضا او جوهرا متحیزا او غیر [illegible]
الی اعتقاد کونه واجبا او غیر ذلک [illegible]
یکون الامر المعقول [illegible]

الاعتقادات مشترکا بین الکل قبل هذا الدلیل یستلزم ان یکون
للوجود وجود آخر مشترک بینه وبین غیره فانا قد نجزم بوقوع علی شیء
نتردد فی انها مفهوم الوجود او غیره والجواب ان التردد انما یقع
هو من الموجودات ومفهوم الوجود لیس منها بل هو من المعقولات
الثانیة کالشیئیة الثانی ان مفهوم العدم واحد فلو لم یکن مفهوم الوجود ایضا
واحدا لبطل الحصر العقلی بین الوجود والعدم فانا اذا قلنا زید اما
موجود واما معدوم لم یجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا یکون معدوما
ولا موجودا بالمعنی الذی قصد بل موجود بمعنی آخر اقول هذا هو
المشهور لهذا الدلیل ویرد علیه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له فی
الاستدلال بل علی تقدیر تعدده کان بطلان الحصر اظهر اذ یجوز علی هذا
التقریر احتمال آخر مثلا یقول فی المثال المذکور یجوز ان یکون زید متصفا
بالعدم بمعنی آخر فالاولی ان یطرح من البین ویقال لو لم یکن الوجود
مشترکا لبطل الحصر العقلی وسیاق الکلام لا یقبل الحصر علی هذا التقدیر
[illegible] ان یکون مفهوم الوجود والعدم ایضا متعددا لکون بین الوجود
والعدم الخاص فانا اذا قلنا زید اما ان یکون موجودا بوجوده الخاص
او لا یکون [illegible] الوجود الخاص وهذا تردید بین النفی والاثبات
[illegible] فکذا الواسطة بین اثبات مفهوم عام
[illegible] کذلک لا واسطة بین اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول فیه
[illegible] الوجود الباطل بجزم العقل بالانحصار
[illegible] تقدیر اجنبیة فی ان الشیء لا یکون موجودا او وجود
[illegible] النظر عن هذه المقدمة لم یکن

نقسم الحيوان الى الابيض والى غير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان احسب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالتقسيم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون جزء المقسم فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والمقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اوقف هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة اذ لقائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو قرر الشبهة في هذا التقرير بلفظ قيد القسم والمقسم انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد المقسم وما ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا لقيودها باطل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض وارتفع الجواب وثانيا بان الوجود ينقسم القسمة الى جميع الاشخاص [illegible] افرادها فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الثابت [illegible] هو انه موجود وما هو الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى [illegible] ان معنى قولنا زيد موجود او معدوم انه موجود بما هو الوجودات المتخالفة [illegible] ان العدم مفهوم واحد او معدوم بما هو العدمات [illegible] ان قلنا سعد ومفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود [illegible] لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي [illegible] لكن من انصف بهذا الجزم والحصر العقلي وصحح [illegible] واوضاعها وادّ اثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا [illegible] بالعدم هذا المفهوم المشترك الكلية

قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر فلا انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يحكم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يحكم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الا حينئذ فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يحمل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لانا نقول ان لم يكن مفهوم العدم واحدا لكون المعاندة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا يتحقق التناقض من العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نعلم ان العدم واحد بل لكل حقيقة سلب يخالف سلب حقيقة اخرى واحد السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا اشتراك [illegible] بعينه جار في الوجود ايضا لا نسلم الاشتراك في [illegible] السلب بل المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما [illegible] انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود [illegible] ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد التقسيم [illegible] فلا اشتراك مورد التقسيم [illegible]

أي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا أي وان لم يغاير لكان اما
عينها وح الحدث الماهيات صورة اتحاد ها مع الوجود الذي هو مفهوم
او جزءها وح لم تنحصر اجزاءها بل يتسلسل اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما
الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا وجب امتياز بعضها
عن بعض باجزاء الماهيات موجودة لامتناع الموجود بالمعدوم ولا بد ان
يكون جزء تلك الاجزاء ايضا اذ الغرض انه جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء
لها اجزاء آخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان
التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد لها من الواحد وقيل لامتناع تحقق
الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ
غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنهها بتعقل الاجزاء الاولية
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا
الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا
لا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في
البعض او جزءا [illegible] بان اختلاف الوجود [illegible]
غير معقول لانه ان اعني الوجود [illegible] ان يكون [illegible]
او الدخول فكذلك [illegible] انا نختار ان الوجود [illegible]
هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الانتهاء [illegible] لو كان الوجود
متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا [illegible] الوجود متواطيا و
الانتهاء فيها [illegible] كان [illegible] في الجميع [illegible]

مقوم

لا البسيط

المطلق لا لاصل المط هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا
زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات
عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض متحدا في بعض
الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساو الحصول في الماهيات
لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ المشكك اذ الدليل يفيد
جار هنا كيف لا انا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا
لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يتم ما يدل على
امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه
انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيات واحدة ولا ذاتا
واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان في الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك من جميع الموجودات ووجود خاص لكل
موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المشترك زائد على الماهية ولا يدل على ان
الوجود الخاص زائد عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او
[illegible] ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى ان الوجود
[illegible] على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة
تغاير الماهية وحرجانه هناك واثبات ان في الموجودات
[illegible] المطلق وحصته زائد على الماهية عارضا لها كما لا
[illegible] ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي
[illegible] ان في الموجودات افرادا وراء الوجود المطلق
[illegible] كان المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده

المطلق

المطلق

وانت خبير

وايضا فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا بد
من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على
الماهية كما ذكره القائل المحقق فى ذيل هذا المبحث ونبه بان البديهة السليمة كما
تدرك اشتراك جميع الموجودات فى حالة يمتاز بها عن المعدومات ويعبر عنها
بالوجود والكون وفى الفارسية بهستى وبود كذلك تدرك ان معنى خارجا عنها
يوصف بها ويحمل عليها وبان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان
المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نعقلها بها فعلا لما
قد يعقل الوجود مع الجهل بخصوص الماهية و بهو ظ وقد يعقل الماهية ويغفل عن وجودها
اما فى الخارج فظ واما فى الذهن فلان تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تعقله و
مثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشئ وذاته او ذاتية قيل مراده كما نفهم
من الشرح انه انا نتصور الماهية ونشك فى وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن
الشك ضرورة ان ثبوت الشئ بين ولا يكون انفا ذاتيا لها لانه يستلزم التصديق
كما هو ذاتى له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن
لان منشأ الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر
الوجود انما ينافى التصديق به لا تعقله بل يستلزمه
فى وجودها فى يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك
فى حالة حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية
الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد على الماهيات التى
حضوصيا تها مع عدم تعقل وجودها اقول
الاولى ان فى الموجودات فرد ابين الوجود والمطلق
ان هذا النوع معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه

المقدمة الاولى فقط واما على اثباته فلانه لو لم يكن انه غير معلوم لنا عند تعقل
الماهية لجاز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتها اخر دونه خرط القتاد
وليتحقق الامكان اى ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود
زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوى نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى
اذ النسبة انما تتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى
سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزء الماهية لم يكن نسبتها اليه والى العدم
على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
ولفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما
عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد والموجود موجود لكن نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
او جزء لها وح لم يتوقف حمله على الاستدلال ضرورة توقف حمل الذاتى على الاستدلال
لكن يحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل
انفكاك التعقل على التقرير انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها
فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولة فضلا عن
ان ... ام كيف نعقل كنه شئ يتعقل اجزائه الاولية
كالكنس والفصل ... بوجه ما وايضا فى الماهيات المعلومة لنا ادراكها
... متعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج
عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وايضا التناقض ورجوع الوجه
... ذلك قولنا السواد
الموجود ... السواد ... دو سو تناقض

معلوما فافهم

حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد او ارتفع عنه السواد
او المراد التناقض المصطلح لان التناقض انما يتحقق في نفس الامر وهي ان السواد
سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر
لكنا نمنع ان قولنا السواد ليس بموجود وليس مناقضا وهذا معنى قوله وليس مناقضا
التناقض ولو كان الوجود جزءا لما وهو مشترك بين الواجب والممكن لتركب
الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود
داخلا في الكل واللازم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة
وبين الاتصاف وحمل اشتقاقا اما عن الاول فان يقول الامكان
هو ان لا تقتضي المهية نفس المهية بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم
كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود
نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي تم قال [illegible]
نفسه اشتقاقا حمل يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها
فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا متصور كما اذا ذهب
المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة [illegible]
سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات [illegible]
نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه [illegible]
الى سلبه لكن الحمل كلاهما في النسبة [illegible]
الى ما يغايره وليس [illegible]
الوجود بمعنى [illegible]

كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود ونقول
بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود ولا شك ان
في هذا الحمل فائدة معتد بها واما عن الثالث فان نمنع قوله كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود
وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه
المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان
القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود
المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد
خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان
في الممكنات ماهية ووجود المطلق وحصة من الكون زائدين عليها كذلك
في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين مهيته
[illegible] انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية وآخر
[illegible] قائم به قياما خارجيا كما دل عليه صحيح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك
[illegible] بالمهية من حيث هي هذا جواب عن الاستدلال الحكم بالوجود
[illegible] المهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة
[illegible] المعدوم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه
[illegible] قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين
[illegible] موجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية
[illegible] معدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم
[illegible] بالمهية من حيث هي لا يكون

الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما مر فهو مفيد لان العوض
كاف في لزوم المحالات وان اريد بما لا يكون موجودا ولا معدوما
بالعوض ولا بعرضه فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان
يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة للوجود معا قلنا المراد ما لا يعرضه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك
عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يكون
حال مقارنتها للوجود او العدم فيلزم اما تحصيل الحاصل او التناقض قلنا لحال انه
مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان
المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود
الماهية قبل وجودها والتناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود
قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فربما ... عليها ...
التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج ...
في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز ...
الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية ...
... فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم ...
كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء ...
ذهنيا فذهنيا وان خارجيا فخارجيا قيل ... كان ...
اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل ...
على الماهية في التصور لا في الوجود العيني ...

مبحث الوجود الذهني

هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في
ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجسم موجود في
الخارج ويعرض له اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجسمية انما يثبت له
في العقل وانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم
ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان السواد مثلا ليس قائما
بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه
الحيثية انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان
النار مثلا لها وجود يظهر به منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة و
الاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا
نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب
عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود في قوانا المدركة او غيرها
وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا اعتقد هذا فنقول الوجود
... والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق من القضايا وهي التي حكم فيها
... عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
... او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود
... في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية
... في الخارج بالضرورة ان صدق الايجاب الحملي ثبوت المحمول
... ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر
... فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضايا
... عند المحققين وورد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية
... بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم

من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية هنا كما انه مخصوص بالموجبة
حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على
جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك موجودا في الخارج او لا فاذا قلت
كل مثلث فان زوايا مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في
نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة
بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي
يصدق المثلث عليها في نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه انتفا
فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقية من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان
قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا
الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع الى الحجة الاولى
المستدل الى المشهور وهو انا نحكم باحوار ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج
في نفس الامر فلابد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج
واراد وابالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترزوا بذلك عن
المحمول فانها لا تقتضي البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام
بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا يجري في
من تعلق بين المعقول والعاقل سواء كان
الشيء المتعقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل
مخصوصة بين العاقل والمعقول

والعدم الفرق ... بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس
في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصور المخالفة في كثير من اللوازم
هذا الجواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم
ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا
عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة
المستحيلة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة
الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء
في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود
في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف
المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم بل
تخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما
ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما يخالفها
في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا
لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له
في الحقيقة لانا نقول ما يشكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن
حيث ... ذكر بعض ... فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة فهو على الاول
... حارا باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما قام به الحرارة
... الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا
... وجوده وجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها
... المعنى وكذا التضاد مع البرودة انما هو في
... الصور الذهنية كلها كانت كصور المعقولات

اوحرية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي
وما ذكرتم من استلزامه هو الحكم الخارجي لان منشاء الوجود الخارجي يعني
الحرارة يمتنع وجودها في الذهن ونقاده عين اثر وجوده وعين الحبل يمتنع حصوله
في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا
ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية
والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو
حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها مع الفردية انما هو
في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من لوازم الماهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع
موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا [illegible]
الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن [illegible]
شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول [illegible]
اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان [illegible]
بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء [illegible]
اعني الحرارة والبرودة والزوجية [illegible]

الذهن لا قائمة به فلم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في
الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فاما ان يعتبر
هناك امر آخر هو موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ
المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود
في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن
هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه
الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح
القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو انه جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن
فيشكل بان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو
[illegible] هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
[illegible] معلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
[illegible] بالذهن [illegible] هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما
[illegible] مشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في
الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس بموجود في
[illegible] بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية
[illegible] وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه
[illegible] حصولها في الاعيان لا عبارة عن حصول لا ارتياب فيه ولا
[illegible] في الوجود على طريقة الحركة في الكميات

ابطال الزائد [illegible] في الوجود

كان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء
في حال من احواله انما يتحقق اذا ابتدل انواع تلك الحال او افرادها على المتحرك
بحيث يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك
الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لابد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك
الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيف لا يوجد قبله
ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب
ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على
شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الاحوال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال
التي يتحرك فيها فالا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه لان
الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما
تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في
آن يتحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول واقوى [illegible]
من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى مما يحتج [illegible]
فيها بمجرد الاستقراء غير تام قالوا اذا تأملنا في كل ما يقال [illegible]
بالذات عما يقال له خير بالعرض وتأملنا كذلك [illegible]
بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كما [illegible]
شر ستة باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس [illegible]
ولا من حيث انه آلة كانت قاطعة ولا من حيث [illegible]
للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك [illegible]
الوجود بخيرات الى غير ذلك [illegible]

ما ذكروه من الامثلة لا يصلح ما بها الشبهة على بعض الاذهان والطائها
اقناعية وان تلك الامثلة يوقع لها طباعا على انه قد تورع في تلك الامثلة وقيل انهم
يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون حقيقة ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل
هذه اللوازم مبادي فصول للانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا
من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة ذلك الموجود فيجوز
ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور هي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة
فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا دليل
ولا مثل له تحقيقا تخالفه للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في
الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له
مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي
التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود
ليس بموجود بهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان
[illegible] جميع صفات المهية لكن يتجه عليه ان المحالين اللذين عندهم موجودان
[illegible] ولا يشترط فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان
[illegible] الموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ورد عليهما ان المتكلمين
[illegible] انه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم
[illegible] احد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى
[illegible] موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود
[illegible] جميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر
[illegible] ثبت واما الثالث ان الضدين لا يعرضان
[illegible] المثل يقال لذات تشارك غيره في

ابطال ثبوت المعدومات

في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنظور ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود مساويا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد مساوي الشيئية بلا تحقيق بروية والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة يستعمل في جميع الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين وتم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه اذ يقال وجد ذاته من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع وبعض المعتزلة بان المنفي ليس شيئا انهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع به الحكماء في اثبات الوجود [illegible] نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومبنى [illegible] بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له [illegible] وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات [illegible] في حدود انها بحيث لا يترتب عليها آثار [illegible] بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث [illegible] الآثار فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت [illegible] لكنهم يسمون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجود [illegible] غير [illegible] باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجها بالشيء [illegible]

من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني او ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وتانا المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنع ايضا ولا يبلغ الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا الحكم بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقته نسبتها للخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثال المذكور ان يكون ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك [illegible] النسبة الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على [illegible] ثبوت النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال [illegible] هو جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات [illegible] لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قول اجتماع النقيضين [illegible] لا يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد [illegible] بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان [illegible] حكم حق يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه [illegible] ومن لم يعلم ذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال [illegible] بان جزو ذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند

ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يحكم بينهما نسبة ايجابية او سلبية بعضها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقق هذا التقابل لا يكون للضرورة ما مطابق ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبة خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امتناع الثبت ثبوته والا اشي وبالبعاية آ عن ب فصدق الحكم بان ثبوته ثابت و ذلك حكم بثبوت [illegible] للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت [illegible] حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب [illegible] الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا [illegible] ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض [illegible] في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني [illegible] فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت [illegible] اللاحق حتى يلزم تحققها ايضا وهكذا الزم التسلسل [illegible] وذلك التسلسل بلا برهان التطبيق [illegible] برهان التطبيق انما يدل على [illegible]

فلا يتوجه على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء كان الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك اي بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة [illegible] اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيء بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة واسناد الاتصاف يعني ان القدرة ما بينه فيما بينها نفس الذات وهي ازلية والازلية ينافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو يتوقف [illegible] الخ [illegible] لكان متصفا بالثبوت والاتصاف بالثبوت انما يكون تابعا [illegible] الجواب ان اسناد الاتصاف في الخارج يعني ان لا يؤثر القدرة [illegible] والمعنى عدم تاثيرها فيه بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل اي [illegible] الماهية بالوجود بمعنى انما يجعلها متصفة به لا انه يجعل [illegible] ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله [illegible] متصفا به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل [illegible] الاتصاف بحسب الخارج كاين السياح والجسم [illegible] متصفة بالوجود في الخارج او لا تاثير [illegible] موصوفة بالوجود الخارجي في تقرير السؤال [illegible] اثر القدرة انما في الذات الى الوجود

او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في
العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور
واما الثالث فلان الاتصاف مستغن ايضا او لا ثبوت له بل هو على هذا التقدير ذكر الثابت
المؤثرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تأثر واما ثانيا فلان
انما يتوجه على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته والحاصل
الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متساوية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من ذلك المقدمتين ان لا يتحقق الشيء
بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا فثبت في العدم اشخاص
غير متناهية لكن ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كاينة في الاعيان
اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية
وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية ويستلزم ما ادعى
انما لو تمت تكون باقي المقدمات مستدركة واوّل لكن [illegible]
يجمل قوله وانحصار الموجود دليل [illegible] بان يقال [illegible]
برهان التطبيق وسوكا يدل على تناهي الموجودات [illegible]
ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان [illegible]
تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم [illegible]
ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية [illegible]
باق اذ يمكن ان يبين وانحصار [illegible]
تناهي الثابتات ولو كان المعدوم [illegible]
ولا حاجة الى ان يبين الموجودات [illegible]
الموجودات [illegible] على تناهي الثابتات [illegible]

التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة
موجودة معا وانما ذكر ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فالمقصود الزامهم
بانهم قالوا بتناهي الموجودات واستدلوا عليه ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي
الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم
تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كانت هذه دعوى ضرورية جعله
الزاما ضروريا فلهذا غير الاسلوب وقد استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم
لان بعضه معلوم دون البعض وكذا البعض مقدور دون البعض وكذا التميز بين
المعدومات خارج بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز
ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بعينه وثبوته في نفسه اذ
النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلية اليه اجاب المص بالنقض وقال
ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم في المحالات كثبوت المعنى وثبوت المركب الخارجي
[illegible] وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما
[illegible] والجواب بالحل بان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها في الخارج
[illegible] فانما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن
[illegible] ان العدم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية
[illegible] ان الاتصاف غير ثابت بالصفة الثبوتية
[illegible] الامكان اعتباري ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري
[illegible] وقال يعرض الامكان لما وافقوا على انعقاد
[illegible] بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم
[illegible] الاتفاق وسواد في الثبوت والعدم النفي و
[illegible] اتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم

واستبعدها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وعبروا عنها بالحال وعرفوها

بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود

والا لكان له وجود زايد على ماهيته كما مر في بحث زيادة الوجود ويتسلسل الكلام اليه حتى يترتب

لا معدوم والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال الوجود لا يرد عليه التقسيم

الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بالمعارضة

بالبسيط وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا اعرضت على قوانين الكلام ان الوجود

اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب

ومحصول الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة محال يصح عند

العقل ولا يعقله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد

عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يعني

ثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين

واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا [illegible]

الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر خرج [illegible]

وسلب الوجود عن نفسه محال لا يمكن تصوره لان [illegible] اذ لم يمكن تصور

السلب عليه [illegible] ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف للوجود [illegible]

بين بين بحيث لا تصور نسبة ثم يتصور هناك ايجاب [illegible]

انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك [illegible]

واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود [illegible]

للوجود وعلى اثبات سلبه له وليس شيء [illegible]

كما مر في الجزء الثاني [illegible]

فظهر ان المنفصلة المذكورة [illegible]

صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا الكلام اوقت فيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود

موجود بمعنى ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو

الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد

الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود معناه ثبت

مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه اذ بين ذلك وقولنا الوجود

وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم

والعدم ظاهر لا سترة به وبالجملة انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم

لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم

للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى

قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود

عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم

[illegible] وجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه واما لو كان

[illegible] لو كان سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه

[illegible] صار النزاع لفظيا قلنا تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود

[illegible] الفرق ظاهر وبهذا الفرق ظهر فساد قوله ان قولنا الوجود

[illegible] للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور

[illegible] اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود ولا يخفى اثبات

[illegible] على ذلك احد سالبة المحمول لم لا ما هذا

[illegible] وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم ولا متقرر

[illegible] الا بين المتغايرين فان للمفهومات [illegible]

[illegible] الصدق مثل مفهوم الكل يصدق على نفسه

ونقول انا على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وللقائل ان يقول يجوز ان
يكون الاحتياج بين الجزئين بان توقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به
الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم لانهما
لا موجودان ولا معدومان فيقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب
بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثالث جواب آخر لهذا الوجه
وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض
ونقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وهي مشتركة في الحالية ومتخالفة
بالخصوصيات التي لها امتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر محقق
وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما وصفان قائمان بما تقوم به الحال فيكون
لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المحقق ثم ينتقل
الكلام الى ذلك الامر المحقق بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال و
[illegible] الحالية فيعرض ايضا امر مشترك ومحقق وفي هذا المحقق ايضا امران وهكذا
[illegible] فتسلسل [illegible] ويمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان
[illegible] المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المحقق موجود فلا يلزم
[illegible] لا تقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال
[illegible] الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد عليه
[illegible] فبان نقول المحقق تحتهم راجع الى انا ذهنيان
[illegible] ويختلف بها البعض الآخر فانه الاشتراك وبه
الا [illegible] العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم
الموجود بالمعدوم لانهما [illegible] ولا معدومان فيقومان بما يقوم به العرض

وكذا مفهوم المهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي يصدق على
انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والمهية مهية والمفهوم مفهوم ثم
مفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق
السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم ثم
النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية
واما في النسب العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك الا اتصف الشيء
بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال الوجود عدم او الموجود
معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة فانه شيء
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق
ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود والثالث ان الكلي
موجود اي لجزئياته المحققة في الخارج مثل الحيوان فانه ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج
الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة [illegible]
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي [illegible]
ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يتعقل [illegible]
غيره وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج [illegible]
اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان [illegible]
ان وجد افلا بد ان يقوم احدهما بالآخر [illegible]
فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان [illegible]
بهما وذلك فاسد اي قيام الحقيقة الواحدة [illegible]
وحده حقيقة يجب احتياج بعض اجزائها في [illegible] الى بعض [illegible]
الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر [illegible] ننقل الكلام الى [illegible]

هو هو

الوني مما ذاتيان له فهمنا قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وجود تلك الحقايق
وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم
يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوماً تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك
ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني محل المنع
اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى تحتاج الى مميز ذاتي بل
الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي محذور
يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول
ان كان احد الامرين معدوماً فاما وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم
ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضاً محال قلنا لم ان يلزم ذلك فان الحال
لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قريباً في
التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوماً
للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوماً له فلا عليهم لو جوزوا [illegible] بالمعدوم
ولقايل ان يقول الاحوال التي اثبتوها للحقايق العرضية الموجودة [illegible]
بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم [illegible]
تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك [illegible]
بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام [illegible]
عن هذا النقض بوجهين الاول [illegible]
والاختلاف لان المثلين والمتخالفين [illegible]
لم يجوزوا وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال [illegible]
بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجوزوا وصف [illegible]
متباينة بالخصوصيات لان [illegible]

بلمفهوم

وانما لا نلتزم الت‍ـ في الاحوال وابرهان اما تام على امتناع التـ في الموجودات
لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصـ هذان العذران باطلان اما الاول
فلانا نعلم قطعاً ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين
كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان في مفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا
الاشتراك اذا كان بين الموجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا
كان بين الموجودين بالاختلاف فالتماثل في اصطلاحكم اخص من الاشتراك و
كذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال يشترك في الحالية
لان هذا وصف اخص لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متمايزة بخصوصياتها لان هذا
وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني
فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة
مجتمعة في الثبوت سواء كان موجودات او احوالاً كما زعمتم فبطل ما ذهبوا اليه
[illegible] القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الاحوال من نحو الوجودات
[illegible] العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود
[illegible] حقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة
[illegible] بتاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر
[illegible] تلك الذوات [illegible] في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من
العدم الى الوجود [illegible] ان يجعل كل ما لا على ما قاله الشارح من
[illegible] بالعدم [illegible] ذاتاً والجوهر جوهراً والسواد سواداً او
[illegible] الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى
[illegible] المعدوم ومن اسفار [illegible] حيث اتفقوا على ان الموجودات
[illegible] بالصفات ومن اختلافهم

اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل اللازم للسوادية
مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا وذهب ابو اسحاق ابن
عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم
وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال
العدم متصفة بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم رجلا معدوما على فرس معدوم على
رأسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في معارة التحيز للجوهرية وزعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار
ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش الى انهما صفة واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هؤلاء
الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من
الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز
كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه [illegible]
البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف [illegible]
الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم [illegible] وذهب [illegible]
المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله [illegible]
من اختلافهم في الامكان وصفه بالجسمية ذهب [illegible]
ان الذوات المعدومة لا يوصف [illegible] الخياط [illegible]
ابا يعقوب الشحام ايضا حيث الزم رجلا [illegible]
قايل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم [illegible]
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه [illegible]
لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية [illegible]

ولقايل ان يقول هو

ثبوته بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه
جهالة لا يستر اذا جاز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة
وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم
بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم
كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم كم
معدوما وبيده سيف معدوم يتحرك بحركات معدومة وعلى رأسه قلنسوة معدومة
ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان
المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال
الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة قال المثبتين للوجود
الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج
بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الا الاحكام
[illegible] الاثار المطلوبة ولا يلزم سفسطة فهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك
[illegible] ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة
[illegible] ذلك كما مر شرحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى
[illegible] قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة
[illegible] وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب
[illegible] للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
[illegible] فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان
[illegible] الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
[illegible] من غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها حالا
من تعليل [illegible] الذوات ليس بالاحوال فانهم

الموجودة القائمة بالمتحرك هو

وذهبوا الى ان الذوات كلها متباينة في انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض
بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم ان اولئهم
والكلام فيها وعليها كثيرة لا فايدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان
اصلها ومبناها فليعوض عنها ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا
لا معيناً ولا مبهماً اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجرداً عما عداه بالكلية ويقابله
عدم مثله اي غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن
كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوباً الى معروض ما وان كان
غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافاً الى شيء فمجرد دعوى بلا دليل بل
البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه
سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقاً واما ثانياً فلانه قد يتصور معنى
العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لما تصور
ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق [illegible]
لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا [illegible]
يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية [illegible]
لكونه عنواناً له وبالوجود المطلق لانه متصور [illegible]
لا يقدح في تقابلهما اذ الشرط المعتبر في التقابل [illegible]
بحسب نفس الامر ان لا يتصف بكل منهما [illegible]
اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر
بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل [illegible]
المستحيل كما اذا كان الاتصافين بحسب [illegible]
ذاتاً موصوفة بالوجود والعدم معاً [illegible]

والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معاً حال كونهما
مجتمعين في محل واحد فان قلت اذا كانت ماهية موجودة في الذهن
ومعدومة في الخارج فانها متصفة بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة
بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ومتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها
بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في
الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرنا
هو ان لا يضافا الى شيء بان يقال وجود هذا او وجود ذاك او عدم هذا او ذاك
وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجوداً باي وجود كان ذهنياً او
خارجياً وبالعدم المطلق ان يكون معدوماً باي عدم كان ذهنياً او خارجياً
اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج
والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق
ذهنياً او خارجياً يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهناً ولا خارجاً هذا ما ذكره
[illegible] قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق
[illegible] العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون
[illegible] الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له
[illegible] وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب
[illegible] من حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع هو وكل احد
[illegible] اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار
[illegible] باعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجامعه وقوله
[illegible] المطلق رد لما توهم من ان العدم المطلق

كما قال السيد ١٢

لا يمكن ان يتصور اولا لمنزله في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود
المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك
لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا او معدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه
سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من
الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله
فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه
واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا
محضا وقد يوخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقال له عدم كذا اي منسوبا الى ذلك الامر
ويفتقر الى الموضوع كالافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق
والعدم المطلق تقابل الايجاب والسلب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد
فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لا كما تقابل السلب والايجاب [illegible]
قابل لا موجود بل يصيران مما بينهما عدما وملكة [illegible]
قابلة للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي [illegible]
وقد يوخذ اي الموضوع في العدم والملكة [illegible]
كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت [illegible]
فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يوخذ [illegible]
ما يوخذ نوعا وجنسا وكذا حين يا نوخر [illegible]
يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان [illegible]

بساطة الوجود

ان العدم الى الموضوع

ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما بساطته واما لانه لا
جنس له ولا فصل له على ما سياتي واما بساطته فلانه لو كان له جزء لكان ذلك الجزء
الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها فكل جزء منها
امر لجزئه لا استلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض
بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية
والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه
لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كلا من مفهوم الممكن العام ومفهوم الشيء و
المفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود و
على بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود منها اما
بالجزئية ح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء
الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية
لزم تقدم الشيء على نفسه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما ينافيه
[illegible] منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان
[illegible] او غيره ويساق الكلام الى آخره فانا نلتزم كون الشيء
[illegible] البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه
[illegible] وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول ويمكن دفع
[illegible] من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه
[illegible] على ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض
[illegible] وكثير ويكثر بكثرة الموضوعات اي
[illegible] من الافراد حيث يكثر الموضوعات اي
[illegible] ان يكثر تلك الافراد بسبب عوارض تحصل لها

بيان كثرة الوجود

او بسبب اختلاف مهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها او ما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقرر صحته انما يدل على انبساط الوجود المطلق فجاز ان يكون افراده كلها مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها او بسيطة مختلفة المهيات ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موصوفاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام مهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزءها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك

تشكيك الوجود

على عوارضها اي على افراده العارضة للمهيات فانه يقال على وجود العلة و[illegible] بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعلى [illegible] وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وبما غير [illegible] ذكرنا ان الوجود لا يعقل [illegible] فانه وجود الواجب اقدم [illegible] واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من [illegible] ولا من المهيات المعروضة لما سبق من ان الامر [illegible] الحصول بالنسبة الى ماهيته لا يكون جزءا منها [illegible] والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا [illegible] ما صدق في الوجود اي ليس لها وجود [illegible]

وتسلسلت الموجودات الخارجة فلا تكون مطلقا ثابتة اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيد بما يوصفها ليست ثابتة في الخارج بل في العقل بل هي تعرض لخصوصيات المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل عارضة لامر بل هي مما يعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية او نقول لا خفاء في ان هذا مع كونه مخالفا للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يطلق على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع و التخصيص بمفهوم الشيء فلان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوان والتقيد لا يلائم الاعراب عنه بقوله بل هي يعرض لخصوصيات المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا اسند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن

تمايز الاعدام

الاعدام متمايزة لما كان كذلك وتنافي عدم الشرط لوجود المشروط وصحح عدم الضد [illegible] بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط [illegible] لا يصحح وجود الضد الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت [illegible] ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا [illegible] متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا [illegible] الخلاف [illegible] المعدوم فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ [illegible] في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن فحق [illegible] في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن [illegible] المعدومات المعرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع [illegible] الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني [illegible]

يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القايلون بعدم تمايزها لا
يمكن اجراءه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
موجوده في الذهن لم يكن الاعدام متمايزه اذ الاعدام بكونها موجوده في الذهن
لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في
بيان السوزيع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف بهل اثبت
الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك
ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف
اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن
بان يدركه العقل فيجعله اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا
للعقل حاضرا عنده فراد المصنف حيث قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق اي
ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه
اشتقاقا لا ان يكون بهذه محققة والعدم فا يا به فتمام العرض بجملة وما يتيقن ... العرض
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني ...
مدفوع بانه اذ اعرض لا مرجزئي من جزئيات مفهوم ... عرض ...
انه لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو ... المطلق
اتصاف ام ما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصافه ... بذلك المفهوم ...
كان ذلك المفهوم عرضا لحرمانه لا ذاتيا لها ثم ان ... الا ...
المطلق العارض مقابل للعدم المطلق المعروض ... من
حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد ...
هذا العدم المضاف الى نفسه العارض ... كما ذكر ... عدم ...

ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر
كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقول ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة
المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح
ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط
لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة متحدة
واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان
وجود المعلول يستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا كذلك عدمه يستلزم
لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان
عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في
الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عند التقيح
عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني و
[illegible] الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في
[illegible] ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن
[illegible] فان كان مع ذلك علة الثبوت ذلك الحكم في الخارج
[illegible] كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا
[illegible] بانه وانما يسمى بانه وان لان اللمية هي العلية
[illegible] برهان انه انما يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فهي باللم الذي
[illegible] انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
[illegible] ولا يفيد ذلك فسمي بانه ان الدال على الثبوت
[illegible] فصل لبيان ان العلم البيقني بكل

برهان انى و لمى

سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فلهذا لا يكون برهان ان برهانا لان
كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على المسبب اقول هذا هو الشيخ في هذه الدعوى قدوة شارح الاشارات من
المنقول عنها اخيرها انه قال لكن ما له سبب لم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه
العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر
لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود
للاصغر والاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم
الى هذا الكلام فظهر من هذا ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يعلم
برهان اي ماخوذ من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والظاهر
ان مراده باليقيني في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال
اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا بالضرورة ان لها صانعا
ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فالجواب
من وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور [illegible] واما كلي كقولك
كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف [illegible]
وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم [illegible]
بعد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد [illegible]
لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي [illegible]
هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك [illegible]
بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف [illegible]
وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا [illegible]
في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي [illegible] يكون [illegible]

هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو
المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فيمتنع ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا الكلام وبهذا يظهر ان ما قيل
ان ذا السبب الا [illegible] اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده الا من
جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام
الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول
على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بعد هذا الكلام
واعلم انه لا يخلو اما قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا و
قولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم
انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر وجعل المص في شرحه
قوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط هو المؤلف وان كان
معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان
[illegible] لمي وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
[illegible] بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان ان وقول هذا القائل قد
[illegible] ان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس ان
[illegible] الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس
[illegible] العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول
[illegible] يستلزم الا العلم بعلة ما فلو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول على
[illegible] بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو
[illegible] الحق [illegible] في البرهان لا اعتداد بما شاء واشار الى
[illegible] وكما [illegible] هذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان الان

يعطل في مواضع نقيضا وايجابا واما فيما اسبب فلا يعطي السبب الدوام بل فيما لا سبب

واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول

على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في نفس الامر ثم قيل عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان

اتصاف الشيء بالعلية الخارجية فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر

اما في الخارج او في الذهن ولا امتياز بينهما الاول تعين الثاني واتصاف عدم العلة

بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى ثلثة

لوازم الماهية وهي ما يكون منشا لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين

مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشا فيه الوجود الخارجي ولوازم

الوجود الذهني وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم

فاما او بالمهية في الذهن وهي ما يكون منشا العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن

هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشا العلية

نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم [illegible]

عدم المعلول من هذا القبيل ولا تنوع في ذلك ان عدم العلة لا [illegible]

فانه وان لم يحقق الا في الذهن لكن التعقل يجرد النظر عن [illegible]

العلة لعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم [illegible]

وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية [illegible]

في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فلا نقيض بعدم المعلول [illegible]

والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس [illegible]

كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا [illegible]

اعم هو وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما

عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا او قد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم

وجودا اقول [illegible] على حمل العموم والخصوص في [illegible] الا في الوجود فيحتاج الى

التكلف في تصحيح قوله وجودا او عدما وتعبر المسئلة من المسائل المشهورة في علم

المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض على ما ذكر بان

هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها

اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس في العموم في

العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة المذكورة مع جوابه

في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين

النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء

اما ان يكون بغير ذلك الشيء او لا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام

في العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء

في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء وذلك الحمل

[illegible] القضية بسيطا ويقال عنه بهل البسيط والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء

[illegible] محمولا وذلك الحمل موضوعا ويسمى ذلك القضية مركبا ويقال عنه

[illegible] العقد بين بيت مواد ملحق اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة

[illegible] في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا عبرت

[illegible] ان اعتبرت في التعقل دالة على مادة الرابطة

[illegible] والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اما ان كانت

[illegible] مادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان

[illegible] الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا

مبحث المواد الثلث

ولا ذاك فالمادة هي الامكان لكيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب و
الامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب ما يقال
التي هي مادة له وكذا العدم يعني علم الشيء ايضا على قسمين علم الشيء بنفسه وعلم الشيء
عن غيره والاول يكون محمول والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة لا يخلو عن احد
الثلث او في المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما
الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه
واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه
وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان
يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما
اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة واما العدم وح يكون
القضية سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انما هي الوجود او العدم او مفهوم غيرهما
اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا
حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من حيث الاول ان
الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح [illegible]
او غير مطابق وح تخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف [illegible]
الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها [illegible]
على رأي متأخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت [illegible]
كان او سلبا وعلى رأي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل [illegible]
ولا كل كيفية النسبة الايجابية [illegible]
الايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس [illegible]
والامتناع وما ذكره المص مخالف لرأي القدماء [illegible]

السلبية وترى المتأخرين ايضا حيث خصصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب
والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا
لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب و
الممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود
وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك
الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها وان الكيفيات لوازم الماهيات واجبة
لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة
ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر
الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهو ليس في
فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة ولا يلزم ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها
لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في
تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات
[illegible] بحسب اللفظ اذ فيه دور وكذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل
[illegible] معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها للتنبيه
[illegible] اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب
[illegible] هو الوجود او غير للموضوع بامتناع الانفكاك عنه او بعدم امكان
[illegible] امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم
[illegible] يكون دوريا وكذا الكلام في الامكان والامتناع وقد يوجد تلك
[illegible] بحسب الذات فيكون القسمة حقيقية الا ان كيفية نسبة المحمول
[illegible] الثلث قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع بين الاقسام لان الفرق
[illegible] ابدا او احدا منها وذلك لان نسبة المحمول

سواء كان وجوداً او غيره اي موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لانه
ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة
اولا والمعنى الاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان
ولا يحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضياً لعين النسبة ونقيضها اذ حينئذ يكون
القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئاً من النسبة ونقيضها او يقتضيهما
او بعض النسبة دون نقيضها او بالعكس منضبط بادنى المقامات من بداهة العقل لان
اقتضاء احد النقيضين يستلزم المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضياً له
مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هذا خلف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصراً عقلياً جزمياً
بالانحصار نظراً الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل ما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تتمة
او استدلال كان مع ذلك حصراً قطعياً بلا ريبة وكونه بديهياً حصر فالانحصار
فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون
البارى تع واجباً لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه قلنا الوجود له
معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني [illegible] الوجود
وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنياً عما سواه وعلى مذهبهم يكون [illegible]
تع واجباً بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة [illegible]
والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي [illegible]
هذا او لا ذاك وذات البارى تع لو لم يكن من هذا القسم [illegible]
ان يكون القسمين الاخيرين لامتناع الخلو عن ذلك علوا كبيرا [illegible]
للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا في [illegible]
وذات البارى تع عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان [illegible]
الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن [illegible] وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده

شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا التقسيم للموجود بحسب احتمال العقل وقد صرح
الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في
الوجود يحتمل في ظاهر العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته
لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء
هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه
وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده
موجوداً وان كان محتملاً عند العقل بادي الرأي لكن التحقيق [illegible]
وما يقال فان الوجود الذي هو عين ذات البارى هو الوجود الخاص
والوجود المطلق عارض له ولغيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا
للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان
معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجوداً لا ان يقتضي كونه
فرداً من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجوداً لكان
[illegible] يقتضي ذاته كونه معدوماً والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجوداً او لا
[illegible] فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فرداً من افراده
[illegible] اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجوداً لكان
[illegible] ذاته ان يكون عدماً فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجوداً
[illegible] ذاته ان يكون معدوماً لا عدماً كاجتماع النقيضين و
[illegible] مثلا في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لانا نختار ان الواجب
[illegible] الوجود دائم بمعنى ان يكون موجوداً او وجوداً وكذا الممتنع ما يقتضي
[illegible] ان يكون معدوماً او عدماً لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات
[illegible] باعتبار مفهوماتها المخصوصة محمولاتها الوجود

فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا الموجود بالضرورة والمحمول في القضايا
يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن
اقتضاء الذات لثبوت احدهما لها على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع
والعدم يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص الممكن واجبا لذاته والعدم الخاص
الممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
الخاص مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص الممكن مفتقر الى علته فيكون
عارضيه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا
يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صحة الوجود
بمعنى الاستغناء عن الغير والثاني صحة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء
الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص الممكن
واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فان هذا ان
ذكره لا يليق بمراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري
منصص للوجود المطلق ان ذات الباري تعالى وجود خاص بمعنى كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يتعين كونه فردا من افراد الوجود المطلق ...
يلزم ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجودين وانه لخصوص ...
الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق يقتضي ان التعين ...
ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض ...
البياض في ضمنه قطعا فان ذات الباري على هذا التقدير ...
المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص ...
هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته ...
هو الوجود المطلق فذاته الذي هو ...

كونه موجودا بوجودين انما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود
المطلق ولا محذور فيه فلنا ان يكون الواجب فرا هيته ووجود مغاير لمهيته
غاية الامر ان تلك المهية وجود خاص ومع ثبوت ما هو المقصود لهم من اثبات
كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى
مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين في هذه
مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها
الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له وجود مغاير ذاته وموجد مغاير لها
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك
الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذه حال المهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود
هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه
بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن
... الواجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات
... اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير
... تصور انفكاك الوجود عنه بل لا انفكاك وتصوره كلاهما
... ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة
... عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان
... توضيح لا صورناه في المراتب الثلث في الموجودية
... في المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا
... بالغير اي المستفاد ضوءه من غيره كوجه الارض المحاذي

الاستضاءة بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يتغايران وهو ثالث افادة
الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذ فرض اقتضاء ذاته لضوءه فهذا المضيء له
ذات وضوء يتغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس
مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في
كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما
يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة
قد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء
بذاته لم نرد به ما قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان
ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على
الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء اي نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته
بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر
لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث
في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة وحق اليك
بديهة العقل ان واجب الوجود يجب ان يكون في مرتبة المضيء
انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المعقولات الثلث الى الآخر بان
يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكان ...
بالذات مثلا ممكن بالذات او بالعكس وذلك لان ما بالذات ...
يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع ...
فيكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماع
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لاشتمالها على

والممتنع بالذات يمكن انقلابها اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا
بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو ... الكلية
اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات
اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو
الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ لو كان الجمع بين الامكان
الذاتي واحد الباقيين اقول هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشيء الى
والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في
الايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع
عبارة عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري
تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا
شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل
منهما يصدق على الآخر اذا انتقلا اي المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس ثم يصدق كل منهما على الآخر
... تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم و
... كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل ...
... حال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصح الا ان يقصد
... استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية
... الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهما
... متغايرتان ذاتا فكيف اتصادقان حقيقة نعم متلازمان ومتعاكسان
... الوجوب والامتناع المطلق حتى تعالى كما كان يستحق انهما
... وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين

تحقيق معنى الامكان

مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحد يتصادقان
كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعدائه زيد اهانة لاوليائه لم يتم هذا
الحمل ليس يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
متغايران وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعنى
الطرف المخالف فمع الضرورة الجانب الموافق وان الامكان الخاص ممكن
الوجود بالامكان العامى اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاص وممكن العدم
بالامكان العامى اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص فقد اراد بالامكان
عموم ما اشتهر منه لما بينا انفا من امتناع الحمل اقول فيه انه مامر من الكلام
وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود
وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم
فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يلزم
ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان الحالة
التى لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اطلقوا
بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وتسمى خاصيا والاول
اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى
المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال نظرا الى
الامكان ما لا ضرورة فى شئ من طرفيه اصلا ولا شك ان
او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما فى وجوده او عدمه واعلم
المجهول اذ لا بد فى تعين وجوده او عدمه فى احد الازمنة
لتابعيته واما نسبة الشئ الى الزمان المستقبل ...

يوجد فيه لانا فى علمنا فقط بل بحسب الامر نفسه وذلك لان تعين احد طرفيه فى ذلك الآن
موقوف على حضوره ولانه لا يتعين هناك بحاجب الذات لان الكلام فى الممكنات ولا
بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين
فى الحال وذلك لا ينافى تعينه فى الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل لها علل وهكذا
دونها فان انتهت سلسلة العلل الى ما فى المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها وما قيل من
اعتبار الامكان الاستقبالى اشتراط كون الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال عدمه فى الحال
لان الشئ اذا كان موجودا فى الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا
ورد عليه بان ضرورة وجوده فى الحال لا تنافى امكان عدمه فى الاستقبال انه لو وجب اشتراط
عدمه فى الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده فى الحال ايضا لئلا يكون ضروري
العدم فوجب ان يكون فى الحال موجودا ومعدوما معا اقول كان الوجود يجره
جانب الوجوب وشرط الخلو عنه كذلك العدم يجره الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنهما
ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار الى الاول بقوله ولا اشتراط العدم فى الحال والا
احتمل النقصان من اللفظ من اشتراط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث
... الاستقبال وهو انما يلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
... الوجود فى الحال بل هو اعتبار الامكان الاستقبالى فى جانب العدم
... شرط الوجود فى الحال من غير ضرورة والسلبية اعتبارية
... فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
... ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم كيف
... الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود وفى هذا الكلام
... امتناع مفهوم واحد بصفات تارة الى الوجود واخرى الى العدم
... ان يكون معدوما ما دام اعتبار حيثيات

اثبات ان الكيفيات النفسانية اعتبارية

معدوم لا ينافي كونه وجوديا بوجه نعم بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة
في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يصدق
بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الا على المعدوم لوجب كونه عدميا وليس
الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود
وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل انما تقتضي
لو كان هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف مهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه
الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو ممنوع اقول انما يلزم التسلسل ان لو كانت جميع الامور
السلسلة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا
نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف مهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا
نختار ان اتصاف مهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم
التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ما
ذكره صاحب التلويحات وهو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي يوجد فيه نوع منه موضوعا لذلك
النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه
بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور [illegible]
والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان [illegible]
موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في [illegible]
لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اولا لكن ان يوجد [illegible]
مستعارا في اجرائه في الوجوب فنقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا [illegible]
من اللازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لكونه [illegible]
الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا [illegible]
والمعتز اي الغير ممكن واذا كان الوجوب [illegible]

وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به كان اولى بان
يكون ممكنا والجواب اما لا نم ان الوجوب ان كان بمعنى به الواجب بل هو عينه [illegible]
فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني
انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب
الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب
بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول
وجوده فيكون ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا
في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات
ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان
اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان
لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية
[illegible] اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا مع عدمها [illegible]
[illegible] ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب
[illegible] من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا
[illegible] اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزم ان يجوز
[illegible] المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك
[illegible] بطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب
[illegible] الواجب كما يقتضي وجوده يقتضي وجوبه ايضا فالوجوب
[illegible] بالنظر الى ذاته الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه
[illegible] فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر

لان الوجوب هو الاتصاف [illegible] عدم الاتصاف ١٢

في نفسه ح

ان ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم ان لو لم يتصف ذات
الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب
لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب
ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب
كان الواجب ممكناً الجواب ان الوجوب سواء كان موجوداً او معدوماً لازم
لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوماً لعدم الواجب اقول فيه انه يرد عليه مثل
ما مر من ان ذلك لا يتصور لو فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان
يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته ووجه آخر لو كان الوجوب موجوداً
لكان ممكناً لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان
الشيء ما لم يكن واجباً بالذات او بالغير لم يصلح سبباً لوجود شيء آخر فذلك الوجوب
ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره تسلسل الكلام
اليه وايضاً لو كان الوجوب موجوداً او هو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب
على الوجوب ضرورة تقدم الموصوف على العارض ولو بالذات [illegible]
الوجود سبقاً ذاتياً لانه يصح ان يقال اتصف ذاته وجوده فوجد [illegible]
بعينه جارياً في الامكان والوجود والحدوث وامثاله [illegible]
لا تأخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات [illegible]
من الصفات ما هو متأخر عن وجود الموصوف كما ان يكون [illegible]
لوجب تأخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم الموصوف على العارض [illegible]
انه لو كان عدمياً لزم محالات الاول كون العدم [illegible] الموجود وذلك لان
عبارة عن انعدام الوجود لكن العدم [illegible] الاول والجواب

موجود ذاته

وجه

انه معدوم لا عدم واقتضاء المعنى ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلاً عن امر معدوم في الخارج سوى الوجود على ما مر من ان
الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجباً الا اذا اعتبر العقل
وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب
واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها لا يتصور ان يخرج من
اعتبار الوجوب فرضه قطعاً لم يخرج الواجب عن كونه واجباً والجواب ان اتصاف
الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
ارتفاع على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب [illegible]
لكون العدم جزءاً منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضاً معدوماً لارتفع
النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء
منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما
موجوداً في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان النقيضين لا
يتقابلان [illegible] وان المتقابلين اما وجوديان معاً كالمتضايفين والمتضادين
او احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان
يكون احدهما وجودياً وذلك مناف لما ذكرتم قلنا [illegible] في بحث التقابل
جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءاً من مفهومه
سواء كان موجوداً في الخارج اولا والمراد بالوجودي هنا هو الموجود الخارجي
[illegible] واعلم ان الوجهين الآخرين يمكن اجراؤهما في كل [illegible] كونه
موجوداً من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان
[illegible] والوجود [illegible] والحصول والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق
[illegible] لو كان [illegible] ثبوتياً لكان ممكناً لانه صفة الصفة

مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكناً وزاد كان
الممتنع اقول لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا
يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وتوجه اخصر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم
وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول ينتقض بان
ذات الواجب موصوف بامتناع العدم مع دلالة هذا الدليل على ان امتناع
العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات
الواجب ثم يكفي فى كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان يكون المفهوم
وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم
واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك
على ما اختاره المص والحق ان المراد لها كما اطلق فى مباحث هذا الفن هو وجوب
الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود
الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يحتاج الممكن فى حاجة الى المؤثر فاوجبه فوجد وهذا
من فروع القانون المذكور لصاحب التلويح [illegible]
بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي [illegible]
والامكان الذى فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام [illegible]
الامكان وسلبه واجاب المص حيث قال والفرق [illegible]
المنفى اى الامكان الذى فرضناه منفيا لا يستلزم [illegible] الاعدام
قد تمايز واما فسرنا الامكان المنفى بما فسرنا دفعا [illegible]
الخصم لم يمنع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق [illegible]
المنفى حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت [illegible]

الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفى

ونفيه

فان الفرق بين نفي الامكان المنفى غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام
لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما زعمه
يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفى بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم بصدد سوق الفرق حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع
وفائدة وصف الامكان بالمنفى فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة
لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التى لا تمايز فيها قيل ويمكن
ان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز فى الاعدام فالتالي مثله
بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم التالي
لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفى ونفي الامكان
واذا تحقق الاول اعنى لا امكان المنفى تحقق الثاني اعنى نفي الامكان لكن
كون الممكن مما لا امكان له تناقض فح لا يكون لفظ المنفى مستدركا ويتوجه
الجواب اما بمنع تحقق المقدم وما ذكر فى بيانه غير مسلم بل التحقق نقيضه وهو الفرق
[illegible] نفي الامكان والامكان المنفى اقول هذا القائل وان دقق
[illegible] لكن كلام المص بعيد عن التوجيه لانه صريح فى منع الملازمة كما لا يخفى
[illegible] استثناء عين المقدم فان هذا من ذاك والوجوب شامل
[illegible] اى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره
[illegible] الذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات
[illegible] بالغير [illegible] منهما ممكن اى الوجوب بالغير والامتناع
[illegible] الممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات
[illegible] الوجوب بالغير واذا اعدم علته عرض له الامتناع بالغير

بينهما

المنفى

ولا يخفى ان

بل لا يكون من الملازمة التي ادعاها المستدل

الذاتي

نفي الامكان بالغير

واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان
اعني الذات والغير على معلول واحد بالشخص هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان
يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حال واحد وهو
محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير
بعين ما ذكر في الواجب ولا الممكن بالغير لما تقرر في القسمة الحقيقية من امتناع
انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات
او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا
لزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر واما على
تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير
فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم
الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان
الممكن بالغير وانما لزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن
بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان
الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب لانا نقول امكان الممكن كيف لا يجوز ارتفاع
ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان [illegible]
قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع [illegible]
الى ذاته اقول فيه بحث لان الاستواء الوجود والعدم بالنسبة [illegible]
لا يتصور تعدده اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان [illegible]
الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى الغير فالاستواء الوجود والعدم [illegible]
لا كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا [illegible]
واحد يحقق اذ لا تعدد في مفهوم الاستواء [illegible]

فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكان متساويا بالنسبة اليهما
الاستواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن
بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات
فلو طرء عليه الامكان بالغير لما اقتضى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا
لم يقتض الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر
الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات
بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب
بالذات فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في
الامتناع واما الواجب والممتنع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي
حتى يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق
[illegible] الامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان
[illegible] المهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها و
[illegible] بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي الامتناع
[illegible] الامكان بالغير والا لما صح لزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير الوجود
[illegible] اقتضاء المهية الوجود نفسها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت وجودها
[illegible] والامكان واجبا بالغير انه وتقدير ان الواجب بالذات لا يكون
[illegible] اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية عدم نفسها بل نفم
[illegible] ان لا يقتضيه غيرها والامكان ممتنعا بالغير

وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون بالغير ممتنعا انما الكلام في اجتماع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد الغير المعين فيحتمل ان يتحقق ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا ... فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي لا مأخوذة مع عدمها وكذا غير مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم واذا اخذت مع الوجود فان نسبتها حينئذ يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان وهو بالاحق واذا اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود ... بالامكان وتسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما تسمى ضرورة ... اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت ... ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ... العلة معدومة وتسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ... لاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ...

وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير كما هو مبناه ايضا وكل ممكن العروض ممكن ذاته اي كان الوجود اما وجوده الذاتي اي في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجوده الذاتي في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يجاب ليس مراد المصنف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء آخر حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ... ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان ... يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها ... الاعراض في موضوعها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاتها لانها مجردة ... الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ... الممكن الى المؤثر فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من ... الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا او قيل شرطا واختار المصنف ... عليه بان العقل اذا لاحظ كون ذاتي بحيث يتساوى طرفاه ... النظر الى ذاته ... لا ترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر خارج عنها

في حد ذاته

مع وجودها او لا مأخوذة معه

رجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غيرهما التساوي
مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود
اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر كما
المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيتحقق ان يكون الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها
والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية
فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد
من عللها واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر لو ان
يعلم انه صادر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن
علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على
المعلول لا باحد المعلولين على الآخر الا بالتوسط قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها مما
لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومها فحرر
ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود الآخر
لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلم انهما ليسا معلولي علة [illegible]
اما توقف البديهة يشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه [illegible]
ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار [illegible]
الحدوث ليس معتبرا في العلية لا مستقلا اولا جزءا ولا شرطا [illegible]
في اثبات هذا المطلب ان بديهة العقل تحكم بان الممكن ما يساوي [illegible]
فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان [illegible]
يرجح على الآخر الا لمرجح ضروري تجزم به الصبيان بل [illegible]
ولذا لما سمعوا صوت الخشب [illegible]

الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر
وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلب ما ارادوا ابطال مذهب من قال علة الحاجة
هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر
ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال مذهب
المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا احتاج في
نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فلزم
على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع
على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها
وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود
فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر عن الماهية
نفسها وعن مفهوم الوجود لانه لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية
موجودة وبهذا الوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود
[illegible] فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا
[illegible] عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فوجد فحدث وبذلك [illegible]
[illegible] عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين
[illegible] لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر
[illegible] ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان
[illegible] من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع او
[illegible] على الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن

ممكن ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح
نظرا الى ذاته اولا تتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته بمقتضى ذات
الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح
واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا عن سبب فيلزم
رجحان المرجوح بلا سبب او بسبب فان ايجد ذلك الطرف اولى لم يكن السبب وان
صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيرد اولا بالذات وهو ممتنع والغرض على ان
فان قيل المعروض سوا ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منتهية الى حد الوجوب
ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
باجتماعهما حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة
ذلك الرجحان مقتضيا الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضتهما الذات بانفراده
ولا يمكن ان اقتضاء الذات بانفراده عن اقتضائها بواسطة معلول لم يلزم خلف ولا
محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا للوجوب
الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب
من المعتبر هو الذي يجب وجوده اذا السعة البرهن على المنافات
هو وجب وجوده مع النظر الى غيره وهذا الرجحان ان ناشئ عنه الذات
حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا والجواب ان الذات مع الرجحان
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ الا
عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة
لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت حادثة
ما يحد الوجود من غير الالتفات الى غيره

في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك سوى
حكم بالاحتياج فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فلانا نقول ان السبب اما يحصل بسببه اولى
اذا كان السبب واقعا ولو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية
المسبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اولا من حيث اقتضائها
سببه وذلك محال وحينئذ جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فيكون
اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات فلا بد من
امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا
نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبا بالذات كالعلة
الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعا بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر فالسبب بان
الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى
وجود ما والمقدر خلافه الجواب بمنع التحقيق يسلم للاعتراض ونعم
الاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جاز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
مع اعتبار ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح
ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات
على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول
ذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته
ذلك الرجحان لا يمكن وقوع ذلك الطرف الاولى فلا يخ
الطرف المرجوح واولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان

لم يمتنع بتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن
ذات الممكن فتوقف وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن
ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح
كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه
معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه
وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا تكفي في وقوعه
فلا نظر في ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم
جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصد ولقائل ان يقول لا نجوز
ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدما
سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك
سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب
اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان العدم المعلول لا يستند
الى عدم علته فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا [illegible]
بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته [illegible]
ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون [illegible]
المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية [illegible]
احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل [illegible]
وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف المرجوح [illegible]
وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية [illegible]

الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها
تارة اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك
الامر وقوع الطرف الراجح ثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن
بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وينقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من
الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه
وجب اولا ثم عليه فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية
بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك المرتبة بالغير واذا وجد الممكن
او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم
يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا تخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان
كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم ليشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والا ن
[illegible] لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع
[illegible] وجوب المعلولات يسمى الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود
بيان [illegible] الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي اي بل الممكن مع وجوبه اللاحق
باق [illegible] امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية
[illegible] الوجوب اللاحق ههنا وجوب اللاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم
[illegible] جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود ولا اعم
[illegible] جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب
المعلولات [illegible] ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام
[illegible]

بحث القدم والحدوث

الى تمام اى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه و
الاستعداد وهى الامكان الاستعدادى والامكان الوقوعى اسم واحد عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع
قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول اكثر
ما لا بد منه او الاقل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد
الطفل لها وتعدم بعد الوجود اما بحصول الشئ بالفعل واما بانتفاء الاسباب و
عروض الموانع وتوجد بعد العدم لحدوث بعض الاسباب والشرائط و
ارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها ما يقبل الانحلال فان الحكماء وان زعموا
ان الامكان الاستعدادى لا يكون الا للمادى وكل مادى مركب الا ان [illegible]
وهو غير الامكان الذاتى لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتى
ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتى ولانه
محل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادى للانسانية قائم بمادة النطفة
لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف امكان [illegible]
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه يتحقق فى الخارج [illegible]
لا قاصر الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس [illegible]
فانه اعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان ولانه متقرب الى ما [illegible]
بخلاف الذاتى فانه لا يقتضى رجحان الوجود او العدم بل [illegible]
والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا [illegible]
صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف [illegible]
يوصف بها العدم فيقال للعدم الغير المسبوق [illegible]

اقسام السبق

كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقى فيراد
بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية بالغير ذاتا وقد يخص الغير
بالعدم بعدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وتسمى زمانيا وهذا هو
المتعارف عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجوده اكثر
مما مضى من وجود شئ آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثانى قديم وللثانى بالنسبة الى الاول
حادث والعدم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى فان كل ما ليس مسبوقا
بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب
فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى
والزمانى من الذاتى فان كل ما يكون زمان وجوده ماضيا اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس
فان الاب مثلا [illegible] فرد من افراد القدم الاضافى وليس فردا من افراد الحادث
الاضافى مع انه حادث زمانى يوجد فرد من افراد الحادث الزمانى لا يصدق عليه
الاضافى فان الاب او اصدق عليه الحدوث الاضافى فذلك انما يصدق [illegible]
[illegible] مثلا فهناك امران احدهما الاب بالنسبة الى ابنه وهو فرد من افراد القدم الاضافى
[illegible] من افراد الحادث الاضافى والآخر الاب بالنسبة الى قبله وهو فرد من افراد
[illegible] الاضافى وليس من افراد القدم الاضافى والحاصل ان الاب من حيث انه
[illegible] الاضافى وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق [illegible]
[illegible] الاضافى وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق و
[illegible] المعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير [illegible]
[illegible] بالتاثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة
[illegible] ما يتوقف عليه الشئ فى [illegible]

وذلك اذا كانت من العلل الفاعلية وحدها كما سبق في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط
الغير في تأثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت من
العلل الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما
اذا كانت العلل التامة من الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على
معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم عليها مع انضمام امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات وهذا بيان ان العلة التامة ليست معتبرة
في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود
هذا عن آخر فان المراد بوجود الغير هو العلة الفاعلة وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة
اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها
ومع لا ينعكس التقدم بالعلية على التأخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فيه تقدم العلة الفاعلة
وان لم تكن مستقلة بتقدم بالعلية ويتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل ان فرض تقدم
بالطبع وعلى ما ذكرنا يتقدم الفاعل عليه اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع وما ذكرنا موافق
لكلام المحقق في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك كافيا
بانفراده في وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متأخر بالمعلولية …
المفتاح بالقياس الى حركة اليد وباعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثرة بالقياس …
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية كما ينعكس …
ويرتفع كل واحد منها بارتفاع الآخر الا ان ارتفاع المعلول يكون …
العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير …
يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد لا مع المتقدم …
الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا …

(margin) هو هو … بيان لكلام الشيخ … على … [illegible]

(margin) اي في كلام صاحب المحاكمات [illegible]

(margin) اي في كلام … وهو التقدم بالعلية … اي لا … وهو التقدم بالطبع … [illegible]

عن آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التأثير وارتفاع الموانع
ولكن الحق ان تأويل المثال المذكور بان المراد بتقدم حركة اليد جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط
وارتفاع الموانع واعلم ان نوعي التقدم اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في
معنى واحد هو التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال على المشترك تقدم
بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء وذات
الافاضل من خص التقدم الذاتي بكون الشيء مفتقرا اليه وقال لا يعقل ذات الاثنين الا وهو ذات
الواحد وذلك الواحد ولازم لذات الاثنين سواء فرضنا لها وجودا ام لا بل ذلك حكم
له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود ولا اعتبار
الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على
المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا تجامع القبل فيها البعد
على مضي او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق بحسب الوضع
الحسية كما بين الامام والمأموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة
على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر
متقدما بما تجعله انت مبدأ فقد تبتدأ من المحراب فيكون الصف الاول مقدما على الصف الآخر
وقد تبتدأ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
… كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف
… السابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على الجاهل او بالذات
… آخر من السبق مغاير للوجوه الخمسة كما لاجزاء الزمان بعضها على البعض
… على اليوم واليوم على الغد فليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان
… فلا يكون حصول بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها
… بالزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا معدومة

وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فان سبق العلة المعدة الفاعل على المستقل بالتاثير قد يسمى سبقا بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل و[illegible] السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك

اقول السبق بالرتبة على ما هو المشهور عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه فلا يجوز ان يفرض مغايرة فلا يكون السابق ان لم يجامع المسبوق مسبوقا زمانيا فلا بد ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد اذا يكون سابقا على عمرو سابقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو وسبق بالرتبة كما ذكره وذهب الحكماء الى انه عايد الى السبق [illegible] فانه كما هو عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد ان عرض لمراجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق [illegible] الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر لهذا [illegible] الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما عرضان لاجزاء الزمان [illegible] ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو [illegible] يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فيجاب بان وجود زيد كان [illegible] عروض الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت [illegible]

ادغم [illegible] ان يقال [illegible]
قعوده على ٩٠٨

كون ح

وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه

اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكره من غير اعتبار امر آخر فيه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلول الكل سبقا زمانيا لان لها اجزاء لا تجامع القبل منها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك الامس متقدم على اليوم انما هو لان المتقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الامس كما ان المتاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت ان الامس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان الآخر وهذا مما لا يخفى وكما ان انقطاع السؤال عند قولك تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم لا يحاشر كثيره من الحكماء والمتكلمين فذهب ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني او عوا قدم الزمان المستلزم لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم والمتاخر من غير ان يكون للعدم الزمان زمان وانحصر اقسام السبق الى الخمسة والحكماء [illegible] قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون [illegible] الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون بينهما المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها [illegible] بالزمان [illegible] بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما

المتاخر له

من التقدم ح

في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا
فبالشرف وانما اعلم اقسام السبق علم اقسام التأخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا
عرض سبق لشيء من تلك المعاني بالقياس الى آخر عرض للآخر تأخر هو مضايف لذلك
السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الزمانية سواء كان علة كل منهما متساوين
واقعين في مرتبة واحدة من المعقولات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كالمتجاورين
ولا في المعية بالشرف [illegible] ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد
كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلول علة واحدة تامة
كاثنين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة التامة ولا في المعية
بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلول علة واحدة مستقلة مطلقا
على رأي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على رأي الحكماء ولا في المعية الزمانية على
رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيها
نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر
وما قيل المعية في القسم السادس اي معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول او [illegible]
ان المتكلمين لا يجوزون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون [illegible]
سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان
عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم ومقوليته بالتشكيك [illegible]
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك [illegible]
التشكيك وهو المختار عند المصنف واما نعلم اشتراك هذه الاقسام في [illegible]
السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اول [illegible]
وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة [illegible]

[illegible]

غيرها فما سوى عليه من المرتب العقلي يكون اولى واكمل ومما اعطي السبق بالعلية و
والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان
اذ يكون في هذه الثلاثة ان يصير السابق فيها متأخرا او هو معه بخلاف السبق بالعلية و
السبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المتضايفين
في انواعه اي انواع التشكيك وهي طرق التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية و
التشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد المتضايفين بالاضافة الى السبق آخر نوع من
انواع التشكيك كالاولوية مثلا كان التأخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة
الى التأخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التأخر
الاول اولى بمفهوم التأخر من التأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية و
الاضافة [illegible] اذا كانت نوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة
محفوظة في مضايفيهما اعني تأخرهما وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على افراده
امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد
عرفت ما فيه والتقدم واما العارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى
الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر
[illegible] بامر خارج عنها اما زماني كما في التقدم بالزمان او مكاني كما في التقدم المكاني او
غيرهما كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع [illegible]
واما [illegible] القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء
الزمان [illegible] فيهما هو لذاته لا لامر آخر والتقدم والحدوث الحقيقيان
[illegible] ان وقد مر انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد
[illegible] لكن كل منهما يراد به معنيان احدهما ذاتي والآخر زماني و
[illegible] زماني كما اعترف بتقدم الافاضة منهما على [illegible]

[illegible]

من بعضه فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا نعم فيهما الزمان ويحتمل ان
يريد بالحقيق ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر الكل من القدم والحدوث معنيين
احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني
وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والاشبه ان يعني لو اعتبر الزمان
في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم
القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم ان لا يكون الزمان
اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان
آخر وهو محال ولا يلزم المحال من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين
لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا
بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه ولا
يلزم وجود زمان آخر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره حقيقة
يستلزم المحال فلا اشكال والحدوث الذاتي يتحقق قد مر ان الحدوث الذاتي
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق
الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن
لو اقتضى لذاته لا مقتضى للوجود والعدم يتعين به وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير [illegible]
حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع [illegible]
بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاعه [illegible]
بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن مسبوق بلا اقتضاء الوجود [illegible]
الذاتي ورد بان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع حال [illegible]
حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني [illegible]
سبب لارتفاعه وذلك انما يتحقق اذ [illegible]

لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير
لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث الاعتباران
عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها
ولكان العدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا
يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالعدم ثم اتصف به واذا كان الصفة اللازمة
مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث
حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فلم
ان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا
لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن
لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم
جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا اولما استشعر السائل ان
قول [illegible] انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين
[illegible] بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان
[illegible] قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم
[illegible] القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه
[illegible] لزم قدم الحادث ولا يجري المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية
[illegible] بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في
[illegible] الاتصاف بعدم الاتصاف فليس في ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقية
[illegible] بنفسه سواء لزم تقدم الى العدم والحادث لا وجود

الشيء لجزء فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم
او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم الشيء اذ له ان يقول لو اتصف
شيء بالعدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف والاتصاف العدم بهذا
المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف ايضا
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا اعني يتسلسل في عدم مسبوقية
الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانها
تنقطعان اي تنقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققها بمجرد
اعتبار العقل ربما اعتبرها العقل لكن لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة
بحسب انقطاع الاعتبار وتصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما اي الموجود
اما قديم الوجود واما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرة بين النفي والاثبات
وكذا تصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري اي الموجود
او كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع اما منع الجمع
فظاهر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود
اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده عن
علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب
على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يتركب وجوده عليه الا
معنى ان الواجب بالذات لوازم عليه انتفاء كل منهما بسبق
لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من
والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزءه
غيره والمحتاج في شيء الى الغير ممكن اقول الممكن
الى غيره او الموجود في الخارج اما ان

وهو الواجب لو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التعقل الذهني الى جزءه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل
ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا يلزم
ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وهو
محال بالضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له تنافي مطابقة الاخرى له بداهة واجيب عن
الاول فان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعدم مطابقة ولا مطابقة وانما الجهل لو
حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبالمنع ان استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكروا انما جزمك بكونه محالا من بداهته وهمك لانك تانس بالصور الخيالية كالمتمثلة
على الجدار والمتمثلة في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط فلذلك تبادر وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو
علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية
بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضي تلك الاستعدادات امورا متشابهة
جهات اقل او اكثر والبينة شركات ومباينات بحسبها لم
صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى مطابقة له ولنوعه واخرى مطابقة له ولجنسه
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في جهة ذاتية لان
مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في جهة ذاتية
وان لم يكن مشاركا لغيره في جنس من المهيات لم يحتج الى فصل
بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول لجواز ان يكون
بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل ويكون
لا نسلم لاخر لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
ان الواجب لا يكون على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر

الى حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما
ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري و
كذا ان كان المحل هو الواجب لانه لا استغناء عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو
العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة فان غاية الامر ان يحصل منهما مجموع اعتباري وان حل كل
منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل
وكل مفتقر الى الغير ممكن والاعتراض بان كون الحال عرضا والمركب اعتباريا انما يلزم اذا كان
الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء
الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصورة النوعية للمواليد الثلثة ودعوى الاحتياج
او الانفعال من الاجزاء المادية غير مسموعة - الثالث ان الواجب يمتنع ان يزيد وجوده عليه
والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له
والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه
لا يكون حقيقة الواجب والا لتوقفت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا بالوجود ثم
الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في
ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم ان يكون
الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود [illegible]
الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض لموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم [illegible]
وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم كون المفتقر [illegible]
كان المفتقر ممكنا عن خارجه هو الوجود من المعقولات الثانية [illegible]
لان الامكان صفة للموجودات الخارجية
ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص لانا نقول لا نزاع [illegible]
فما ورد الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات [illegible]
ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على [illegible]

خارجيا هو عين ذاته مع انه مفهوم [illegible] الاصل فالجواز ان يكون مصداق ذلك المحمول [illegible]
الوجود وحيثيا لا تحقق مع عدم زيادته والنفي فافتقار الوجود الى الماهية التي تقوم بها لا يحقق
وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها
الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف
الوجود فاذا وصفت به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصف به الوجود
كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو عمدة الحكماء
في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال لو كان وجوده
زائدا عليه لكان متصفا به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها والاتصاف
الشيء بالوجود لا بد له من علة لما تقرر من صفة بالوجود وسياق الكلام الى آخر الدليل ولتقويه هذا
الدليل وضعف الاجوبة عليه [illegible] مال بعض متأخري المتكلمين ومنهم الامام الى ان الاحوج اقول ان
المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان
ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة
يحصل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الوجوب لما جاز ان يتصف ما ليس واجبا وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله [illegible] وكذا الامر لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز
ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن الاتصاف الا
[illegible] واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية مما
[illegible] لكن ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة بها واذا تمهد
[illegible] الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن
[illegible] متصفا بالوجود فان شأن العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على
[illegible] هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان
[illegible] بحيث لا يجوز ان يتصف بالوجود لا ان

فهناك اقتضاء وتاثير ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يمكن
اثباتها الا بامتناع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان
الوجود محكوم بانه زائد وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني
ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان
يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب
والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض
لعلة فتجرد الواجب لعلة فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة
هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه
يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف ويحتاج
الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه
ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز
كون كل وجود مبدأ للكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية [illegible]
الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فوجوده مغاير لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان لزم
تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان جزءا له
لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب [illegible]
ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد [illegible]
في الاعيان فان كان بدون الكون في [illegible]

كان

كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة احتياج المركب الى الجزء
او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن الوجوه
كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات
الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكرتم من الوجوه انما دل
على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فان الوجود
الخاص هو الذي يدعى انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به تعالى فليس بمعلوم فكان ذاته ليس بمعلوم فلا دلالة
للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا القول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص
الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان
لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا القول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف
لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ
مطلق الوجود وكذا القول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المتنازع فيه وكذا القول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم
[illegible] الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول
[illegible] بالقياس على الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا
[illegible] الطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر
[illegible] القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
[illegible] الممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب بغيره ولزم افتقاره الى
[illegible] يصدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى
افراده [illegible] فالواجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على

[illegible]

اشياء مختلفة الحقيقة بجواز اختلاف خواصها في الوجود وعدمه فان النور يصدق على
نور الشمس وغيره مع ان ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فانه يجوز ان يكون الوجودات
الخاصة مخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة ويحتمل العكس
مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها هذا وقد اعترض السابع ان الوجوب الذاتي
اضافة بمعنى في الواجب طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية
للوجود فيكون وجوده زائدا على مهيته والجواب عنه يتوقف على تقيضه والغرض على دليل الحكماء
بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فهم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود
هو المهية من حيث هي هي متقدمة ذاتاً لا وجوداً كتقدم الجزء الاخر من المركب بالنسبة الى الكل
لو تم ويلكم هذا الزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والا لوجبت عليها بالوجود ضرورة
تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود
وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليها بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في الوجود غير
معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود وموجدا
له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستعد له فلا بد ان يلحظ خاليا
عن الوجود اي غير متصف بالوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل عن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين بخلاف فاعل الوجود وقيل لا نم ان الموجد للوجود يجب تقدمه عليه بالوجود [illegible]
لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع [illegible]
ضرورة امتناع حصول الحاصل بل كما في القابل بعينه بخلاف [illegible]
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود لغيره واجيب بان [illegible]
متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة [illegible]
تاثير المهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها [illegible]
شرحه للاشارات بان كلام الفاضل [illegible] في الخ

يقتضي

ذاتاً له

وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية موجودها والمهية لا يتجرد
عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي
ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها الذي هو الوجود وجود اخر
حتى يجتمعا اجتماع المقبول مع القابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما
تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هذا الكلام اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا
فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة
لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فان الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب
انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي مقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تحققت في العقل اولا ثم يعرض الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة
للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود
وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال في اغاثه توجيه هذا الكلام في هذا المقام
[illegible] غير موجه بعد اما اولا فلانه يكون ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية [illegible] وجودها
[illegible] فقط لغو لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان فاعلية
[illegible] بحسب العقل ولكن مع تقدم العلة القابلة بعدمها بالوجود العقلي فكيف علتها
[illegible] العقل فكيف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون
[illegible] الخارجي كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود
الخارجي [illegible] ذلك من الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول
لان [illegible] كان مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي

[illegible]

فيلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقل قبل واجب الوجود لانا اقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود
العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية
الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها
الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود
الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب
على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود
معروضا وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل
لما سيجيء من بيان استحالة والجواب ما مال اليه من استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام
على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان
واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه
ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه وكل مركب محتاج
الى الغير وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص انما يحتاج الى الوجود المطلق [illegible]
تحقق الخاص بدون تحقق العام فلما تحقق الخاص بعينه تحقق العام و[illegible]
احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر او في [illegible]
تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على [illegible]
ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل غير الوجود فهو محتاج [illegible]
وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن فهذا الوجه يلخص واخصر [illegible]
كل مفهوم مغاير للوجود كما ان [illegible]

مفهوم م

نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن
له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى
غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا
ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو
لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لا
وبناء الحكم على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا او يصير متحققا وليس كذلك فان الوجود
هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا ان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء
متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكره لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات
عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول
كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد
وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافات [illegible]
[illegible] كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم [illegible]
[illegible] وما على المعترض ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص [illegible]
[illegible] التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكره من المعارضة انما
[illegible] كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا
[illegible] فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد
[illegible] الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة
[illegible] لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب ونفس الايجاد الى غير ذلك
[illegible] تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قيل [illegible]

ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير
ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس يمتنع عقلا ان يحتاج الواجب
في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا المكتفي في المعقول لزوم الخلف والوجود
الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما
انه من المحمولات العقلية فلذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لا بمعنى
ان ذلك بمعنى كون الماهية موجودة بل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه
ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الوجودات
الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المحققين
الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود
الواجب قائما بنفسه لم يصح منه الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا
في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب
موجودا بنفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا
هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو
القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة
الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه او انه
مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما يصدق عليه من الافراد
في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج او لا وجود له في الخارج
فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك
الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الواجبي كان للوجود المطلق
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عن
المعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام

زايد على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها ما دام لم تعدم
لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة
قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل
او كان قائما بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية
ففيه تامل وكذا العدم وجهاته التي هي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام منها ما يكون عارضة لنفس الماهية في نفس الامر ولا دخل
لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها
ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها
ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذه هي معقولات ثانية لكونها في الدرجة
الثانية من التعقل ومعروضاتها هي معقولات اول والماهية والكلية والجنسية
الفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في
العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور آخر حكم على تلك المفهومات
المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج
ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل بلاحظ
اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم نسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في
العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور
عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا
الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية
بانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في
الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية
كما عرفت واتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا

الجسم بالقياس حكموا بان انتفاء هذا امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة لعدم وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام الشيخ على ما نقله في شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية لكن فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق تحقيقه ويبطل الحكما والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحقق ما تلوناه انكشف لك جلية الحال في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعبر النقيضين من المفردات كوجود او عدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا ترى ان له ان الحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا فالجب بعض الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصور ما حرر ثم توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا التحاكم فيه اي في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين ليس جمع النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا نقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة صورة العقل ولا سواتي العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل ان الحد للعقل ان يعقل النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شامل لهذه الصورة اعتبرهما العقل مجتمعين فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فيه واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتهما فالنقيضان لا يجتمعان فيه وكما عرفت لا تتنافي ان العقل في الصور الذهنية اي انتزاع صور انتزاع يكفي هناك ملاحظة

لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس الى ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لان ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج في ذلك الى ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في الصورة دون لا ثبوتها او نقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كما نعم وغيرهم ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة للعين في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهوم كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما بحسب نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور نقيض الايجاب نفسه مع ان تصور العقل عدم يستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماع وجوده وعدمه وليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعلى هذا نقول المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا يحكم على المعدوم المطلق في الذهن وذلك اي يلاحظ بعنوان المعدوم المطلق لكونه متصور العنوان المعدوم ثابت في

صح

الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم
وقد تقرر ان هذا ليس بجمع للمتناقضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض
هذا هو الجواب عن الشبهة على توهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتحققه
بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه
التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم ايضا وهذا جمع للمتناقضين وحاصل الجواب
ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار وعلى هذا صح الحكم عليه باعتبار
انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه بانه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة
والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله
وليصح الحكم عليه من حيث هو ثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الجهة
بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فهو ذو العبارتين واحد
ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يتصور العقل الموجود
الذهني وغير الثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور [illegible]
في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصورها [illegible]
والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير [illegible]
ثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن [illegible]
محذور لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين [illegible]
ولهذا انقسم الموجود ولهذا انقسم الموجود [illegible]

ليس ح

في الذهن يستقيم الكلام وما كان يتأتى ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن
الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل متمايزة لهوية الآخر
فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما
ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز
بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض لما
ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني هذا مقام امر ايمكن ان يكون
ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية
باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية
بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج
يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم
صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو معنى مطابقة الحكم للخارج والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجوده والا اي وان لم يحكم على الموجودات
الخارجية على مثلها فلا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور
[illegible] كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى
[illegible] بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان
[illegible] ما ثبت لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج او نفى المراد ما حكم [illegible]
[illegible] الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
[illegible] موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية بالخارج
[illegible] خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب صحة
[illegible] النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان [illegible]

انتفاء

موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى متحققة لزيد
زيد في الخارج فقط وهذا انما يتمشى من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور
العدمية وان انتفاء المحمول في الخارج لا يستلزم المحل الخارجي وان صدق احد الشيئين على
الآخر الحكم بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا وجود له في الخارج اصلا لا
في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج
كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود
في الخارج وكون الامكان اعتباري ولا يتصور في مادة الصور تحقق مطابقة الحكم للخارج
اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت الشيء في الخارج واذا تقرر ان ما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج
وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده
قال ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا
هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الخارج
لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد ترتسم فيها الاحكام [illegible]
صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا [illegible]
الاذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا والنقض قد يختلف الاحكام في الاذهان [illegible]
قدم العالم والمتكلمون حدوثه فلا يمكن المطابقة وهنا اشكال قوي [illegible]
سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الا[illegible]
لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية يعتبر تطابقه [illegible]

يجب ان يكون مغايرا للمطابق والا فانهم قالوا موافقا لما ذكره انه ان المعتبر في صحة
الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا التصريح منهم بمغايرتهما
ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة والنفس فالمراد بالخارج
خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم
اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما كان في
الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في عقل الفعال وهو غير الخارج
لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت
مطابقة لما في نفس الامر كانت صادقة مطابقة لما في عقل الفعال والا كانت كاذبة
ورد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على
وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر هنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات ويعرض
بان ما ذكروه من ارتسام صورة المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة النفس الناطقة
المسدد لو اعليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها
فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة
في نفس الامر ايضا فلا يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال الكل جوهر
مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال والغرض [illegible]
[illegible] ارتسامه في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم
[illegible] ولو بالذوات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا
[illegible] الجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها
[illegible] عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما
[illegible] لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان
[illegible] في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعلى الثاني

بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة بهذا وقد قيل كان قوله
وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى
ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا
حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان لكل من المتمايزين ذاتية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في
الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون
بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما
متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء
ان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا
عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما تبين انه يجوز
ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن
وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج
فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو
مطلق قوله فيكون ما ليس بثابت ثابتا ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يرتبط بهما
منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع ايضا
ينبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم
مع على الحمل مطلقا وعلى الحمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو
للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم بالمغايرة بينه وحقيقتها ادراك ان
والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي المحمول والموضوع من وجه

مبحث الحمل

حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل
لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا وقد رد عليه بان الامور
المتغايرة في المفهوم او المتغايرة في الوجود لابد ان يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كالكلية والجزئية
وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي بحسب التحقق في الخارج
وقد يفسر الحمل باتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود حقيقة او تقديرا ورد عليه بانه حمل
على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود وكون المعقول معدوما ونحو ذلك اعتباري
الوجود سوى والامكان اعتباري والجنس مقدم للنوع والنوع كلي والعرض عام للجنس ونحو ذلك فانها
وان صح ايجاب بعضها على بعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي يتناول
امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني
لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتحاف الموضوع بالمحمول
ورد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وجه الاتحاد وقد يكون احدهما وقد يكون ما
معنى قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم
الموضوع وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات ككون الانسان كاتبا وقد
يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا فيكون
الكاتب انسانا وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد
موضوع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار
... استقلاله بل يكون ... يرد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان
... لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر ... التغاير
... احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر في
... لم يكن الساقي قائما بالرومي لم يكن بين الساقي والرومي مناسبة
كما ليس بين السواد ... حمل الساقي على الرومي اولى من حمل السواد عليه ... اذا كان

احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر ليس متصفا بالطرف القائم به
والا اجتمع المثلان عند قيامه وح نلتزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك ح للمتصفين وتقرير
الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق
حمل صحيح بلا شبهة ولا تصور قيام جزء الكل بالجزء وذلك لو لم يقم احدهما بالآخر لكن بينهما
مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر فلنا قائم او انا نلتزم ذلك لو لم يكن مع
التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي
اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به وذلك لان الطرف الآخر
في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به فلنا قائم ولكن معناه ان القائم ليس مأخوذا معه او مع
القيام ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الكلي بين
عدم الاعتبار واعتبار العدم فحمل سائر هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي
مسلم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه او نقول فبطلان لكن
ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى البيان وان كان
صحيحا كانت مقدماته باسرها صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته يبطل
قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها اولا هذا جواب شك يورد على
حمل الوجود على المهية وتقريره ان يقال اثبات الوجود للمهية يعني حمل الوجود عليها فرع
ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا
التناقض فيكون ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعي وجودها
وهو يقتضي ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين [illegible]
ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجود المهية قبل وجودها قولك الوجود لا [illegible]
المعدومة فلنا قائم ولكن فيكون ثابتا للمهية الموجودة فلنا قائم فان الوجود [illegible]
للمهية الموجودة [illegible] من حيث هي لا للمهية المعدومة ولا للمهية [illegible]

وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا
هو جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية وتقريره ان يقال سلب الوجود عن المهية لا يمكن الا
بعد تميز تلك المهية عما سواها من المهيات ولا يتعين تلك المهية من بين المهيات لسلب الوجود عنها
وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لم يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول
الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها
وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم تتميز تلك المهية عما سواها
بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل
نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية رأسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن
فذلك مسلم لكنه ليس شرطا لسلب الوجود اي انتفائه وارتفاعه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه
حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن المهية من حيث هي غاية الامر انا لكوننا حكمنا
عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضيتان موجبة
مطلقة عامة هي قولنا المهية موجودة او وجدت مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في
[illegible] كونها محكوما عليها ولا محال في تناقض السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود
[illegible] في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا
[illegible] تعلق الوجود المطلق او الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع
[illegible] منها يحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانها
[illegible] المعقولات الاولى من حيث هي في العقل فلا قال ان على افراد [illegible]
[illegible] ان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها
[illegible] الحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف

للصفة اهل والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسها وليست الموصوفية ثبوتية د
الاشتقاقية فقد ذكرنا ذلك فيما من ضوابط اهل النظر من صاحب التلويحات فلا نعيده
ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما
بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود
لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالكلي الانسان الصادق على الكلي
والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان
والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدق هما عليه موجود واما الموجود في الكتابة
والعبارة فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان
ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود
في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال للكل منهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة
نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى
اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازائه كان ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من
قبيل الوجود في الاعيان فقيل انما كان موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا
بالمجاز اسم علم عند الموجود في العبارة او الكتابة مجاز ادون الذي بالعرض لان الذي
له وجود في الذهن ولهذا لانا نقول كلما يوجد في الذهن وجود بالعرض
لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة
حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود في
كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات نسب
اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به الفرس و
في الكتابة فلا نعني من الموجودات

اعادة معدوم

والعبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار الموجودات الدال عليها بغير
واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها
بواسطتين موجود فيها ولا شك ان حصول ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها
بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من حصول الشيء الموجود باعتبار كونه محمولا على موجود
فيسمى احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمحكوم
لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المصنف وهولاء وان كانوا معترفين بالمعاد الجسماني يكون
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن
الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام
والسند لوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية
فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من
وجوه الاول المعارضة وهو ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع
المعدوم ليس له هوية ثابتة وتساق الكلام الى آخره لا يقال الحكم بصحة العود
يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه
بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود
الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول نحو مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة
بمعنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب
بالقياس الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتنع
الحكم السلبي ايضا وهذه المعارضة والالزام

ذلك بهذا الثاني المعتبر وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة
الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما ليس بموجود
مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها ككون المعدوم
الممكن يجوز ان يوجد ومن [illegible] يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري
ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود
في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له
حتى يتصور ويحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بأثر الفاعل من غير
ان يتصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فمم وان اراد انه ليس
له هوية ثابتة في الخارج فذلك مسلم لكن عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج
فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فلا لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة
العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها
تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان اريد انه ليس له في زمان الاعدام
هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ممنوع لان المعدوم في [illegible]
له هوية خارجية واما ان اريد انه ليس له هوية خارجية في زمان [illegible]
لا دائما فذلك مسلم لكن لا نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية [illegible]
تمنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير [illegible]
عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كالحكم على زيد في [illegible]
ان المعدوم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعتذر المحلل بالعد [illegible]
المفروض هو ان المعاد هو المتخلل [illegible]

بانه لا معنى لتخلل الشيء ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود
في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل يجب الخصم انما
هو في زمان العدم بين زماني وجوده بعينه [illegible] الا يجوز ان يتخلل الحالين بعوارض غير
متشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين [illegible] لم يتخلل العدم بين الشيء الواحد بجميع
الوجوه واعلم انه لو تم هذا الدليل يدل على امتناع تخلل الشخص من الاشخاص زمانا وان
تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث
بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ ولصدق المتقابلان عليه معا ويلزم التسلسل في
الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه الى جميع خصوصياته لجاز اعادة وقته الاول لانه
من جملتها ضرورة ان الموجود مقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود مقيد كونه في وقت آخر
واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا
الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث
كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ
من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة
بين المبتدأ ومن الوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض
[illegible] اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية فان هذا في زمان سابق وذاك في
زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يحل هذا
[illegible] ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الآخر
[illegible] المغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من
[illegible] المشخص اقول والغرض فان هذا استدلال بمقدمتين لا يحكمان

في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتياز [illegible] عن المبتدا و للمعاد بحسب العوارض المشخصة ان
لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم [illegible] اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة
جميع العوارض الوقت [illegible] ان الجواب ان و هو انه لو اعيد الزمان بعينه
لكان المبتدا متقدما على المعاد [illegible] العدم [illegible] وذلك تقدم لا اجتماع فيه المتقدم والمتأخر
ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان وللزمان زمان والا لكن
يقال معناه ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء
واحد من الزمان على آخر بحسب الذات غير معقول لخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على
بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ولزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس
حتى ان من زعم خلاف ذلك نسبت الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالبديهة ان الموجود
المتذكر كونه في هذا الزمان غير الموجود المعتقد كونه في الزمان السابق فذلك معارض بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير
بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما
تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان سائلي فتنبه
التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات
ولو سلم فلا نم ان ما وجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم ذلك
الوقت انه معاد او لم يكن هو هو فالحدوث آخر وهذا انما يقال [illegible]
اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
[illegible] لزوم التسلسل [illegible] بان الزمان عند القائلين به
اعتباري لا وجود له في الخارج فسقط التسلسل بانقطاع الاعتبار [illegible]

المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء مستبدا الى وقت اعادته فاما اذا جاز ان يوجد ابتداء
[illegible] من افراد ماهيته نوعه لا يمكن [illegible] في بحث مكتنف بعوارض مشخصة مثل المعدوم
جاز ان يوجد مثله ابتداء ثم لم يبق فرق [illegible] والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون
الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدمها [illegible] وهكذا ان كل قوله ولم يبق فرق
ومن المبتدا على هذا الوجه والجواب ان اراد بمثله ما شاركه في ماهيته ومشخصه معا
كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة فنمنع الاتفاق ههنا
بوجود المثل بهذا المعنى او يلزم منه ان يكون تشخصا مشخص واحد فيكون المشخص الواحد مشتركا
فلا يكون مشخصا لان معنى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلق ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز
بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما تقدم وجوده عدم والمثل المبتدا لا يكون كذلك لا يقال
هذا افراد فرد مكتنف بعوارض مشخصة ثم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم ليس موجودا
مبتدا الا انا نقول لا استحالة في علم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو
متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما شاركه في
الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون
بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا
فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان ممتنعا
[illegible] لماهيته او لوازمها لا يختلف ولا يختلف بحسب الازمنة فلو لا مر يعلل بها
فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع
العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم
هذا الوصف اعني كونها قد طرأ عليها العدم لامر لازم لماهية الموصوفة بطريان العدم
[illegible] مع هذا الوصف وامتناع العود انما هو بسبب هذا اللازم ولا يتحقق امتناع
[illegible] العدم [illegible] سببه الامتناع اعني هذا اللازم فهناك مثل لازم للماهية

اثبات صحة اعاده
معدوم

الموصوف بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون المبدأ الموصوف بالوجود
بعد العدم واجب الوجود … لا يكون المبدأ الموصوف بالعدم بعد الوجود
ممتنع الوجود وواجب العدم اقول … لان جواب المص في التحقيق منع وسنده
حاصله انا لا نم انه لو كان … او لا عن لا ينفك عنها امتنع وجوده
ابدا وذلك لان مقتضى ذات الشي … لا يختلف ولا يتخلف بحسب الاوقات
ثم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لمبدأ المعدوم الموصوف بطريان العدم
لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء
المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله
لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير
معقول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص او مساوي السند المنع بان المهية
المعدوم من حيث هي كذلك ان تقتضي امتناع الوجود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد
طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده
مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة
بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى خارج عن حقيقته وهو الزمان فالحكم
الوجودان اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتحدة
المهية بحسب الاشتراك فيها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء
ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة مثلا
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او
المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب …

زمان اخص من الوجود المطلق … الوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك
الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير … فلا يكون هذا الانقلاب محالا فلا بد ان يكون
الحاكم بان الشيء الواحد يستحيل ان … في زمان ويمتنع لذاته وجوده في
زمان آخر واعيا للحوادث عن … باب اثبات الصانع لجواز ان يكون
ممتنعا لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة لذواتها في حال كونها موجودة فلا
حاجة لها الى صانع يكون مبدأ انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب
لا ازلل في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها
العدم مطلقا والامكان عن اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب في
هذه المفهومات الثلث بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في
زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى
ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي
فلا يقتضي ذات الواجب هذا الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد
الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فيكون
اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من الوجوب الى
الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل
… وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا
العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع
الى الوجوب بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس
… وجود … ذات الموصوف … لم يمكن اتصاف ذات
… ممتنعا او نسبة الى الوجود المطلق باق بحاله

يشعر بعدم الفرق فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي [illegible] ازلي كان الازلي صفة للامكان
فيلزم ان يكون متصفا بالامكان [illegible] مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذي يقتضيه دوام الامكان [illegible] واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازلي
ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة ممكنا
مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك
ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وحاصله
ان امكانه اذا كان مستمرا لازما لما هو في ذاته يمكن قبول الوجود في كل
اجزاء الازل فيكون عدم منوجهه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى
ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في
كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية مدفوع بان ذلك لا بدلا فقط بل ومعا ايضا مم وانما يتم
هذا اصقول حقيقة المانع ان الوجود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل وجود
مقيد بكونه بعد زمان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصافه بهذا الوجود
المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من
الذاتي الى الاقتضاء الذاتي في اجزائه وبطلانه على ما تقدم فقولك
ولو جوزنا كون الشي الواحد [illegible] لا يعلق به الكلام هذا المانع [illegible]
ولا يلزم منه وكذا قوله الوجود امر واحد [illegible]

والمعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته وكذلك
الامر بعينه وبالعكس لانهما [illegible] واحد حقيقة واذا اختلفا فيما يجب او يمتنع او يجوز
لم نقل بخلاف ذلك ولا تلازم [illegible] فلا يرد اللازم من كلامه ان الوجودين
المبتدا والمعاد متغايران يجب [illegible] او خارج يجوز ان يقتضي بالنسبة الى احدهما
الاتصاف باحدهما اعني الوجود والمعاد والمتقضي عدم الاتصاف بالاخر الا يا في
هذا انه لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر او كيف
يمكن ان يتم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم او ان يقتضي وجودا ظاهرا
مع وجود ما الى توابعها من الذوات الممكنة الوجود ويمتنع وجودها المسبوق بالعدم
المسبوق بالوجود واما الى توابعها ان ذاتها قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود
يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق
غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المعاد لكان ذلك لاجل ان العدم المسبوق بالعدم المسبوق
بالوجود ولكان هذا الامتناع ثابتا له من احد هذين العدمين او كليهما لكنا نعلم ان
المسبوقة بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهيته بالحدوث
وكذا المسبوقة بالعدم والا لم يتصف مهيته بالبقاء ونعلم باليقين ان لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المعاد هذين العدمين اعني اتصافها بالعدم
غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع
ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من
اجتماعهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهيته من العدم الى الوجود
[illegible] بالوجود ولا في الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول
[illegible] على اكتسابه ملكة الاتصاف بالفعل فصار

فالمتصف بالوجود ما شاء اقرب واعاد تقدما على الفاعل اهون وان لم يعرف ماده
الاستعداد فمعلوم بالبت انها لا تستحق [illegible] بهما بالذات من قابليه الوجود في
جميع الاوقات ومعلوم بالبت ايضا [illegible] لا حاجة لها في هذا الاتصاف هذا
الممكن الموصوف بالعدم المسبوق بالوجود [illegible] الاتصاف بالوجود وذلك هو المطلوب وجه
آخر فاعلي سبيل الاصل فحال دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما
الحكاه ان كل ما يرجع على عكس من الجواب فقد رفع بنقيصه الامكان ما لم يدرك عقله
البرهان وقسمه الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وورود على الموجود من حيث
قابل للتقييد وغيره لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا بد من الوجود
المعتبر في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لذلك القيود المتقابلة والحكم على
الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب عن اشكال
لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا
تعقل العدم واما معدوم فلا يعقل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب
ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية
باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى
وهو قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
ثم الامكان قد يكون آلة للتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
اي جواب شك يورد فيقال لو اتصف الشيء بالامكان لوجب اتصافه به
لا يمكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان [illegible]
الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك الوجوب [illegible]
حتى يتسلسل الوجوبات والالزم المحذور المذكور وهذه الشبهة [illegible]
في كثير من المعقولات مثل اللزوم والحصول والاتصاف [illegible]

الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم
اللزوم ايضا وكذا لزوم لزوم لزومه [illegible] الوجوبات والالزم جواز الانفكاك بين
الملازم والملزوم والجواب عن الكل ان هذه السلسلة في الامور الاعتبارية وقال
بحسبهما بحسب اعتبار العقل [illegible] اعتبرها العقل فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
وهذا المعنى انما يكشف [illegible] بنسبته [illegible] من البصيرة اي برز كما ينسب البصر الى المرآة
وكان ان الناظر في المرآة يجعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فلا يلاحظها
الصور قصدا بحيث يمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة على انها آلة لمشاهدة
تلك الصور فهو موقوف عليها وليس يتعقل بهذه الملاحظة ان يحكم من الحكم على المرآة بصغرها وكبرها وصفائها
وكدورتها الى غير ذلك من صفاتها في حال ملاحظة المرآة قصدا او توجه اليها باجراء الاحكام عليها
كذلك البصيرة قد يحصل بعض صور كالصور المرآة بمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان والتحقيقة
من حيث انه حال من الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه
آلة في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا متصورا بالتعقل
بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل بهذا التصور انما
لاحظ تلك الحال اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا ولا
الى الامكان بقصد وقد يحصل صور كالصور ملحوظ بالذات معقول في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان
والحقيقة من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا
كما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى شيء
ان اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ مع قطع النظر عن الماهية وتعقل نسبته الى الغير وجوب اتصافه به
فالوجوب على هذا الوجه اي وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يمكن الا باعتبار وجوب
الوجوب والماهية فلا يعقل الى التسلسل ثم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه
[illegible] لاحظه مع الماهية وتعقل نسبته بينهما لزم اتصافه بوجوب آخر من هذا الوجوب

والحيثية فاعتبار الوجوب الآخر موقوف على تلك الملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلث يحكم هناك وجوب آخر [illegible] الملاحظات بعد ودون [illegible] العقل
فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققنا
يعرف حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه
حال من اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه لاحظ العقل باعتبار
ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات يلاحظه العقل اللزوم باعتبار صحة التعقل
الى اللازم والملزوم فلا ثبت له اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل
ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبته منهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر موقوف على
تلك الملاحظات الثلث اعني التي لا شيء منها بضروري في العقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
الثلث يحكم هناك بلزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه فان قيل لو كان اللزوم
بين الملزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل لكان بعروضه العقل لم يتحقق باعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن
المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما والتالي ظاهر البطلان لانا نعلم
بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل
ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن اللزوم ثابتا امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين الملزوم
واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين [illegible]
ثم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر [illegible]
ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان الحمل [illegible]
فهنا الانتفاء حيزه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء [illegible]
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة في نفس الامر [illegible]

مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا اتصف بالزوجية كانت متصفة بالزوجية
في نفس الامر وان لم يكن الزوجية موجودة [illegible] اثبات العروض هناك ليس ان الزوج
من الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو لا
يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر كما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب جاريان
بعينهما في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان
باعتبار العقل لكان بعروضه العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن
بالامكان وحينئذ يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن والتالي ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا
كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان
لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية
الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن
الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من
انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والعروض ليس ان وجوب الاتصاف
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فعلى
هذا القياس ساير الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير الجواب بان يقال
كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ
لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا
نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن و
ان كل لزوم لازم في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له [illegible]
[illegible] لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا
[illegible] بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان
[illegible] فان قيل العقل حاكم بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا

السوال علاوه بسقط عنه ه

الموجبة م

لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا
صدق القضية المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة
بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق الملزوم في نفس الامر
لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر
كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصح الحمل في نفس الامر وان لم يتحقق ثبوت مبدا المحمول وتحققه في
نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيلزم تحقق اجتماع اللزومات الغير
المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة
بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان بحسب ان يعتبر مطابقته لما في نفس الامر لان الامكان
عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم
الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم
بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير
الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم
مما في الخارج ومما في العقل بعد ان يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا
العقل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر بحسب ان يكون مغايرا لما في
العقل ويمكن الجواب عن الا[...]ل باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج و
منع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر من ان اتصاف مبدا المحمول
في الخارج لا يقتضي اتصاف المحمول الخارجي لكن المعترض لم يلتفت اليه لكونه جعل ما مر مطابقا
لما مر من ان الحكم بالامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود
فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الا[...]
بعد قوله ولو كان الامكان موجودا لزم سبق كل ممكن على امكانه [...]
من نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم [...]

اولى لجزم العقل فيه بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصورات لا يخرج
بهذا الجواب دخل مقدر تقريره ان الاولي ايضا بالنسبة الى العقل وجوبا ما اخفى من
قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيه التفاوت بالظهور والخفاء
وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في التصورات اطرافه اما لكونها كسبية و
اما لعدم الاكتساب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لان وجوب ترجح
المستوي احد طرفي الممكن اليه ليس مما يعقل بمجرد تعقل المتصور [...] الممكن و
الممتنع من هو حق على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به نظرا الى
ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور نفيهما
الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وسبب الحكم بجزم العقل بانه يحتاج الى ذلك
قطعا من غير استعانة عن هذا الحكم عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ظاهرة كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك
لا يوجد بينهما تفاوت فان العقل الا لو فرض وللامر ورد عليه اعتراض وهو ان الممكن احتياج
الموثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود الحيوانات بطريق الاتفاق وتمسكوا
بوجوه منها انها لو احتاج الممكن الى المؤثر لكان باثره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر الا
باثره فيه فان المعترض اثبات احتياجه في وجوده مثلا ان وجوده انما حصل من
تاثيره لكن باثره امر في ارجح وذلك لوجوه الا [...] لو اتصف شيء بالمؤثرية لكان
[...] ونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فلنحقق انساك مؤثر اخرى
[...] الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي ليس موجودا في
الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت
[...] انتفاء مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كالاتصاف بما لم يكن
[...] الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين

والجواب ان المؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل
ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم على ان الاثر حال التأثير في زمان وجود الاثر وذلك
تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا
التحصيل الثالث ان التأثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفية الماهية به والكل محال
اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر لوجب ان لا يكون انسانا
عند عدم وقوع السكينة وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان واتفق انما نعلم قطعا ان ثبوت
الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان لو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا
كان او غيره فلو كان ان هذا الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان
الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه
ممنوع لمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا
ارتفع المؤثر في وقت ادوا ايا ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان
انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية
فهو انما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تأثير المؤثر في
الماهية ومعنى تأثيره فيها انه يجعلها موجودة لا ان يجعل الماهية تلك الماهية فانه غير معقول
اصلا ولا مغايرة بين الماهية [illegible] نها لتصور توسط جعل بينهما حتى يكون احدهما مجعولا
للاخرى مجعولة اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل
يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل
ما جعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله والحجة وجوبه
وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر الى
الغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده وههنا انما لو احتاج [illegible]

لا حاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا للشيء
والجواب لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا الى [illegible]
لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وايضا ينسد
الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع والحكم بعدم المعلول
عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير
معلوم ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة بل الامر وليس مثل ذلك لانا نقول انما الكلام على
السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الفرق بين الحكم بجواز استناد العدم الى العدم
وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد يسمى ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول
على وجود العلة باستعمال الفكر كذلك وجود حركة اليد يوجب حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفكر كذلك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة
المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه ايضا الى
عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده
مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا ايضا بديهة في دعوى الضرورة ههنا كما ترى منهما
مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن انما يفتقر الى المؤثر
لوجوده وعلته اي علة الافتقار وسؤال كان اختلفوا في ان الممكن الباقي يفتقر الى المؤثر
حال بقائه ام لا فمن قال علة الافتقار [illegible] الامكان وحده اي ان الممكن الباقي
يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها
[illegible] حال البقاء فوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر
الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان
[illegible] حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد
[illegible] بقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم لو احتاج الى [illegible]

من العدم الى الوجود و بعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم و لما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاجسام
عرضا فيه بل كل جزء منه داءما تتعاقب الامثال واما تواردا لوجود على علم فهي
محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب منها اعني الجواهر
الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه داءما
والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي
في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان اثر المؤثر في الممكن الباقي لكنه لو كان المؤثر ان اعطى
نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا لم
يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء فالممكن الباقي بعد
البقاء فاثر المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء و العضد يقول بعد
البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل لئلا
تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وقد عرفت انه ليس بشيء ولم ترد توضيحا لهذا المقام فانه
مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لما
لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان
الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزمان الاول استحال
اقتضاءه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان [illegible]
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه [illegible]
والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه يحتاج الى المؤثر [illegible]
الوجود و مثل حاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتداء [illegible]
نور الوجود من الصانع [illegible] على العالم في آن لم يبق موجود [illegible]

فيجب عنه

بالاستقلال بقاء المعلول بعد انتفاء العلة المؤثرة فانه كما ان صورته وما تمسكوا به من مثال البناء فمردود
بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجد البناء في الحقيقة انما هو حركة يده مثلا علة
لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة
من تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء
فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم
الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حالة حدوث كالحادث
الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا ولو امكن اي لو
امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما زعمه الفلاسفة لم يمتنع استناد القديم اليه بل وجب ان يكون
معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط المعدة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك
ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة
اذ لو امكن القديم الممكن لما ثبت ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى
والى المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار وتعين الايجاب
عليه اي الله صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده
الى المختار يعني انما قيد المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد
والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود
[illegible] بوجه بان يتقدم القصد على الايجاد [illegible] الايجاد على الوجود بحسب الذات [illegible]
[illegible] بالوجود زمانا لان ايجاد القصد الى ايجاد الموجود بوجود [illegible] بل يكون اذا كان القصد
[illegible] وجود المقصود كان مع المقصود زمانا [illegible]
[illegible] ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب [illegible] ان ماثره في القدم [illegible]
[illegible] يلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا [illegible]
[illegible] جوابه ولا تقدم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى [illegible]

فالتسابق القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى فالتساوي من ادلة توحيد الواجب
وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب
انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم بالزمان فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء
الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اثبتوا له تعالى صفات موجودة
قديمة قائمة بذات الله تعالى واما المعتزلة فبعد ما بالغوا في التوحيد ونفوا القدم الزماني عما سوى ذات
الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا
اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد
ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالوهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وقد نقل
قال الامام في المحصل ان المعتزلة لما بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا اسم المعنى لا انهم قالوا الاحوال
بهذه الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور متعددة
ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال
موجودة بل ثابتة فلا يرد عليهم ما ذكره الامام من تفسير القدم بما لا اول لوجوده الا ان يفسر ويقول
القدم بما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقدم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا معنى
الا ما عبروا بالثبوت فلا فرق بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو وقش في العبارة
غيرنا الوجوب الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لانهم اثبتوا
مع ذاته تعالى صفاتا ثلاثة قديمة هي العلم والوجود والحياة فكيف لا يكفر من اثبت ثمانية
صفات قديمة او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا ذواتا للصفات [illegible]
عن التحيز بالذوات وجعلوها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح [illegible]
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات [illegible]
في ذات واحدة وايضا انما كفروا لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة كما دل عليه قوله وما من اله الا اله واحد وانما هو ذات [illegible]

باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكما
فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بموادها وصورها [illegible]
والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة معينة من
حركاتها مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الاجسام العنصرية بهيولاها واجناس الصور
الجوهرية [illegible] قالوا [illegible] العالم من امتزاجها والحرنانيون منهم قدماء
خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة
وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين
ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا اعشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا
بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى
مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله فيفتقران الى
الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى
المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا انه محتاج في الوجود اليها [illegible] اخرى
[illegible] وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا نهاية لها كدورات الافلاك
[illegible] الحكيم لا يرى امور موجودة الى غير النهاية [illegible] الازل [illegible]
[illegible] على راي المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء
[illegible] كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
[illegible] المتقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم
[illegible] لا يوصف بالشرف على وجوده ولا بالرتبة اذ ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حسي
[illegible] عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق

بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم سموه تقدما بالذات كما في
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم من التقدم لا يحتاج اليه عند الحكماء والمتكلمين وذلك حيث ان وجه آخر
وجود الحادث بعد ان لم يكن له وجود بالقياس الى قبليته كقبلية الواحد على الاثنين
لا يكون لهما ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود فقبله لا يجامع مع البعدية فلا يمكن ان
معروض بعرضيه بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة امر آخر
وان عرضه القبلية بواسطة امر آخر فذلك الشيء الآخر هو القبلي بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعده ولا ذات الفاعل الا بعد ما وبعد فثبت ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون اتصافه
مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا
وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون
بعد قلنا لم لا يكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وهي حالة وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن
له قبل وذلك البعض كم متصل غير قار الذات هو الزمان اما انه كم متصل فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى اما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل
زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو ومنه الى بكر ثم الى نوح وهكذا الى ما لا نهاية
قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد ومنه الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان
اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء من اجزائه فهو قبل بالقياس الى آخر وبعد لا يجوز فيهما اجتماع القبل
مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمتضايفان لا يجتمعان
في الوجود معا لانا نقول هما اضافتان عقليتان لا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج
يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فيلزم عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي
انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود
في الخارج ينافي اتصاله المتصل ... الاجزاء بالفعل ...

بل هو الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما
قبل والآخر بعد فلا بد من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فكان الكل من القبل والبعد موجودا في
الخارج فكان جزءا مما فرضناه جزءا واحدا هذا خلف وهذا مما لا يقولون به فيستلزم تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة فيستلزم انقسام الانقسام في احدها انقسام الانقسام
في الآخر فيبطل الاصل الذي عليه بنوا امرهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون
لها وجود خارجي لان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كاتصال العدم والوجود لا يقتضي في
الخارج ولا يلزم من ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم
كونه غير قار الذات او يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل الجسم الطبيعي ايضا
فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي من الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها
لا اجزاء لها بالفعل بل بالوهم لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين يحكم بانهما لا يجتمعان في
الوجود الخارجي على معنى انه لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا او بدونها
لا يتحقق المقدار والجسم وارتفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال
تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم
وان كانت مخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بالماهية عن الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا
بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا
اذ كل مفروض من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة
مخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل ما لم يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره
... جميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير
قابل للانقسام او لو فرض شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل
... الا الموجود الغير قابل للانقسام والمفروض ... فيلزم تركب المسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى
... لكن ... لا اجزاء موجودة في الخارج وكون بعضها متقدما وبعضها

بل جزء اما المادة فيعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او
هيولاه ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وقد يفسر المادة بكونها بالهيولى وهي هنا
لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملا عليهما فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا حقيقة فيكون عرضا
فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا
امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به ومختصا
بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل
لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير
مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والجواب
وتعيين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز
ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير او
التصرف ولو كان تعلق الحلول لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في
جوهر آخر كذلك وعدم العلم بشيء لم يدل على امتناع ذلك وعرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول
والنفوس بل كمالاتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول
والنفوس وليست باجسام ولا يكفيهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره لئلا يبطل
ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها
بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان ...
وان اريد بالامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث مسبوق ...
بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك ...
معده لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا ...

من الانقلاب ولئن في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد بالامكان الذاتي
وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما
بالذات واما بالعرض كما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو امكان
ان يوجد لشيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا محالة يحتاج
الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فهو امكان
وجود الشيء لنفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد
كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج
الى وجود ذلك الشيء ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا
فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان
امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه
مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على
بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث
الحادث بنفسه وذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون
الامكان موجودا ولم يتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان
... شيء بالغير قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل ولذلك لو كان
... ممتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه فلا امتناع في زمان كونه معدوما
... شرط كونه معدوما وهو تام لكن غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والقريب
... لكل حادث ... تقرره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم
... مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة
... بل لا بد من شرط حادث وحدوثه موقوف على شرط آخر

حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل
ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا معا وهو محال
بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع
الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات معدة اى النقصان عن العلة التامة الا بعد ذاته
المتفاوتة فى القرب والبعد المفعولة الى محل هو ليس موضوع الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقدم
وهذا الوجه انما هو مبنى على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد
الحادث متى تعلق ارادته القديمة الى من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على
حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة
فى الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة
متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلى لا تحقق له فى الاعيان كيف والتأثر من
الحادث والفيضان عن العلة لا تصور تحقق النسبة فى الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها
والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اذ لو امتنع استناده الى
الفاعل بالاختيار فاستحق قدمه امتنع عدمه لانه واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر او لانه
مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان امتنع عدمه لوجوب دوام
المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول
امتناع عدم الشئ بالغير لا ينافى امكانه الذاتى وعدنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار موجبا
بالذات لم يكن شئ من معلولاته قديما فامتنع العدم وانما ذلك على رأى الفلاسفة وهو من
الواجب فقد مر مرارا وسيجئ فى مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا الكلام
الفصل الثانى فى الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما ومن
الماهية مشتقة عما هو وهو سؤال الماهية وهو كثر العقل باعتبار الجزء مابه يجاب عن السؤال
لفظ الماهية فالساعل الامر المعقول اى الحاصل فى القوة العاقلة

الوصف ومن ثم قيل لفظ الماهية مرادف على مفهوم الكلية الا انما ويطلق الذات والحقيقة عليها
عليهما اى على الماهية مع اعتبار الوجود اى الخارجى فلا يقال فى ذات العنقاء وحقيقتها بل
ماهيتها وهذا اى الحب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل
من ثوانى المعقولات اى مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية يعرض لما هو فى الذهن
عليها من المعقولات الاول فى الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدق عليه
الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجى
وحقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات اللازمة كانت تلك العوارض او مفارقة
كالوحدة والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على
معنى ان الامور العارضة للحقيقة لا تكون نفس تلك المعروض ولا داخلة فى حقيقته الا
اى وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اى ذلك الشئ المعروض كالانسان مع
فى مسائلنا هذا على ما يصدقها اى على ما ينافى تلك العوارض كالكثرة فيما نحن فيه اذ المنافى
بأن الانسان كثير واحد اكثر لكن يكون كثيرا اصلا لو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافى بين الكثرة والوحدة المعتبرة فى مفهوم
الانسان وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية
ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا
الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما
اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن
الا الانسانية فقط لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم ولا غير
ذلك مقصودة مع انها فانها تستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من احدها
[illegible] بمعنى انه لا يمكن التعقل بهذه الملاحظة ان الحكم على الماهية شئ من

ن ولمعت

عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيلاحظ
ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست بعينها ولا داخلة فيها والا لاحتيج
ملاحظة اخرى فهذا معنى قولهم هي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطريق النقيض
وقيل الانسان من حيث هو انسان اي في حد ذاته اهو شيء من تلك العوارض ام ليس
شيء منها كان الجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض ويذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي
يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال
ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه القضية قد تكون للايجاب العدولي
مع بقاء المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطريق
النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بافراد شيء من
الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب بد ان
اجيب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت
هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوجد بشرط مقارنتها
وهي الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يوجد بشرط ان لا يقارن شيئا من العوارض وهي
المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يوجد غير مشروط لا بالمقارنة ولا بعدمها وهي المطلقة والماهية
لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينان [illegible] تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان المتقدمين
جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على كون [illegible]
ان الماهية المطلقة بعض المهملة التي جعلت مورد القسمة وشاركها المتقدمون على [illegible]
ان الموهم لما سمعوا ان قسمة كل شيء مغايرة لجميع ما عرض لها من الاعتبارات
الى ان للماهية بالقياس تلك العوارض اعتبارات ثلثة [illegible] المقسم فحال الماهية
عوارضها القسم الثالث [illegible] الى غيره بطل قطعا [illegible]
بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال [illegible]

والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم قيد
الى المشترك فالواقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض ولا الاسود
المطلقان فلانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من القسمين
اخص مطلقا من الحيوان [illegible] فاذا عرفت هذه الاعتبارات واحكامها فاعلم ان
وقد يوجد الماهية مجردة فاعتبرها ما هو اشارة الى الماهية المجردة لكن لا وجود لها الا في
العقل [illegible] لكان زايدا او لا يكون مقولا على ذلك المجرد وذلك لان الماهية
المجردة عنها ما هو [illegible] الماهية بشرط لا شيء [illegible] اعتبار شيء زائد [illegible] وذلك يحفظ
منه وخلط من الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا [illegible] بعض لها
ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوجد تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من
انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس مع
احد [illegible] بشرط شيء ان يوجد بشرط [illegible]
ان يوجد بشرط ان يدخل فيه ما يساويه ان يدخل فيه ويحصله ويساويه ان الحيوان [illegible]
[illegible] مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا
فيه من حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماهية بشرط
شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق هو عين الانسان
[illegible] بشرط لا شيء انه يكون مجردا
[illegible] الماهية المجردة [illegible]
[illegible] منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا [illegible]
[illegible] لا يكون محمولا عليه [illegible]
[illegible] جزء ومادة [illegible] لا بد في هذا الاعتبار [illegible]
[illegible] بشرط شيء [illegible]

وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء بوجه سوى ذلك الشيء من حيث زايد عليه خارج عنه
واما عند الجواز لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يعرض اليه شيء من الاجزاء
لا بوجه سوى من حيث هو واحق به ولا من حيث انه خارج عنه فيعلم ان المحمول يوجد من حيث
هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وحينئذ
ذلك حال الناطق وكذا حال غيره من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحقق ما تلوناه عليك
تلك ان قوله مجرد فيها عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها
معناه بالاصطلاح الثاني ومن الاصطلاحين بون بعيد لان المعية في المعنى الثاني اعم من الانضمام
حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فهذا لا يتوقف لم يرد ان مجرد العوض معنى على الانضمام
اول فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يتم الا بان قوله مجرد عنها
ما عداها على المعنى الثاني والاصل قوله بحيث لو انضم اليها ما ساناه وكشفناه فان الحسبان المنسبق
مدلوله بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما
يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع وعلى هذا الا يلزم الخلط بين
الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم معنى قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء
بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما الاختلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا المتحقق هو وجودها مقترنا
بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم تجوز في الذهن
بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقد يجاب
اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وما في الذهن ما يلحق الامور
بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض
بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في مبحث الوجود وان اراد بالعوارض [illegible]

بحسب نفس الامر وما يوضحه ان جعلنا الذهن ظرفا له فرضا وان اعتبر مجردا في الذهن عن غيرها يكون لها
الكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم ان يمتنع وجود المجرد في الذهن ايضا لان الكون في الذهن
من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكن ان يتصور كل شيء حتى
عدم نفسه ولا يحجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع العوارض
الخارجية والذهنية بان يعتبرها مجردة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر مقترنة
ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجرد مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم الا على الشيء المتصور
فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود
الذهني والمجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر ان يكون
تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في
ذلك كما ان المعدوم المطلق يتصور بالذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب
فرض العقل ان غير نفسه وقد يرجح ذلك بما اراد واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل
ما يوجد في الذهن من الماهيات هو مخلوط بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل تصورها
مجردة بتصور اخر فيطابق الواقع ولا عبرة بالمطابقة فصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون
مجردا [illegible] يلزم منه الحكم بعكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه
[illegible] المجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا بالعوارض المشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فيكون الحاصل انه ان اريد بالمجرد
[illegible] في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره
[illegible] كذلك جاز وجوده فيهما اقول والعذر اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله
[illegible] الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التقدير مجرد
[illegible] بحسب نفس الامر ايضا فلا يتحقق ما ذكره واقول في الجواب ان الشيء

بموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا
فحينئذ لا نزاع سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل بصورة مثاله واما ان ذلك العرض مطابقا
للواقع فحيث لا انه غير بل يعرف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد لوحظ اشتراط كل اشاره الى المهية
المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وعمرو
وهذا العرض وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي قابل
لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد
الكلي كمفهوم واجب الوجود او نوقش الجزئي بامتنع الشركة فيها دونه الامتناع بحسب نفس الامر حمل
او الصرف بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والالزم اتصاف ذات واحدة
بصفات في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية والجنسية
قال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افراده وهي في كل فرد منها موجودة
لشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك الشخص
الواحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في
الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه وايضا لو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يوجبها في الخارج
متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة [illegible]
والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع الاشتراك اولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون [illegible]
في اذهان متعددة ثم بعروض الصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور العقلية
لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس [illegible]
الاثر الذي لحصل منه اذا تعقلنا عمرا معينا ومعنى المطابقة [illegible] حتى لو حصل في

منها اثر متحد فانا اذا اردنا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية
المعراة عن اللواحق واذا اردنا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في
العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد وسمع فيها
اثر ما اليه من حواس بعينه بعض واحد فانه اذا اضرب واحد منها على عضو ارتسم فيه ذلك الشكل
فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمع بعض افراد بالسبق الى الشمع عن الذي ضرب عليها اولا كان
الاثر الحاصل في الشمع هو ذلك النقش بعينه لا غير فكان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من
الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة بمطابقتها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما
يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية للامور
كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية
فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فان مطابقة الصور العقلية للامور
المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان مثل الصورة الحاصلة من
زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهانهم عنه
ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة ويلزم ان يكون تلك الصورة كلية فقلنا ان الكلية هي
مطابقة الصورة العقلية لكثيرين من حيث انها ظل لها ومعنى الارتباط بها فان الصورة الادراكية تكون اظلالا انما
للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها ظلا
لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة
بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
بالمعنى المذكور ولا يعرض الا للصور العقلية كما سنذكره او تقرير اه ونظر فيه المطلعين بانه لم يحصل
تقسيم اي الكلي والجزئي المعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم وذوات الموجودات
الخارجية التي [illegible] فانه اذا حصل عندنا مثلا وحصل منه او مما مفهوم الحيوان مثلا كان هناك

امور علمية وهو المحض موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصور العقلية كمفهوم الحيوان
وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم
الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم والموصوف بالكلية
والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها انما هو المطلق ان امتناع عروض الاشتراك [illegible]
الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما يدل لو كان الموصوف
بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية
انما صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك محال فيه اجدر ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق
عليه الحيوان موجود في الخارج على ما هو المحقق مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان
سوى جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص
الجنس الى الفصل هذا وقد يستدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود
في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول
المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب
ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان الاعمى جزء لهذا الاعمى في الخارج مع انه ليس موجودا
وصادق على المجموع الخاص منه [illegible] هذا الكلام انما يلائم [illegible] الماهية لا [illegible]
بالاصطلاح الاجزاء الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها الكلي المنطقي
المنطقي انما بحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع
مركب من المعروض والعارض كلي عقلي [illegible] اي الكلي المنطقي [illegible]

بعض من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي
فلتركبه منه فهذه معنى الكلي الطبيعي والكلي المنطقي والكلي العقلي اعتبارات ثلاث
تحصيلها في كل ماهية [illegible] الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء
ضرورة ودعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والحجر وسائر [illegible]
من المركبات ضروري وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى
الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة
وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ ما منه تبتدئ الواحد [illegible] الكثير لا
مبدأ له لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فهو ممنوع لا بد فيها من [illegible]
تجويز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من
احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي [illegible]
[illegible] لكن لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما قيل [illegible]
لا معنى للكثرة [illegible] الحقيقة الا المتألف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب [illegible]
وان جاز ان يعرض الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد
الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا لم يكن
حقيقة من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو [illegible] و [illegible]
اعتبار بان لا وجود له في الخارج متقابلان لا يصدقان على شيء اصلا ولا [illegible]
بان يكون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب [illegible]
[illegible] ان على وجه يكونان متضايفين فان البسيط [illegible] على كون شيء جزءا [illegible]
[illegible] والمركب على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبار [illegible]
[illegible] بمعنى ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا [illegible] من البسيط و [illegible]
[illegible] البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون

اي لكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه
جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء كل
ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من
المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز
ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يكون
جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان الاجزاء البسيطة
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك فالظاهر
تقابل النسبة بين البسيطين بعموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالجوهر
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شيء كالواجب وبالعكس في
مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل
مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي لا عكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى
جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج المركب الى جاعل فكذا البسيط يحتاج
الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال
ثلثة الاول وهو اختيار المص وهو انها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة
وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاج
الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل اي تاثير الفاعل هو ماهية الممكن لا
وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجودها الثاني
انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية بجعل الجاعل لكان
الانسان عند عدم جعل الجاعل لا انسانا وسلب الشيء عن نفسه [illegible]

انا لا نم الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب
المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج ولا يستلزم ذلك
صدق عليها حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لا انها تتقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسان ليس بانسان لانه
هو هذا الاشكال الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان
ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان
نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب
ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال
صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ولكن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع وتشتت المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا ان عوارض
الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها كالزوجية للاربعة
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني
وهو الذي يسمى معقولات ثانية كالذاتية والعرضية فمنهم من قال الماهيات مجعولة على ان المجعولية من
العوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
وتحقيق بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا
جزءا فالماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى
جزئها لذاته في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فان ما هو جزء الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم
الماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود واراد والمقولة الامكان لا بعرض
البسيط اذ ليس فيه شان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
[illegible] عرضت للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات

كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عارضا
لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين بعد نقل ان البحث
عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني عارض
من لواحقها فليس تحصيل هذا البحث بالطول كثير فايدة والاظهر ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في
وجودها الخارجي وكذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
الماهية الممكنة مطلقا فانهما انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها
من الوجود او غيره وان قيد المجعولية بان المراد الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والمقصود بكلفة والابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان
المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة
والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل انما مجعولة
باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يتعلق
هناك جعل الوجود اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولا والاخر مجعولا اليها بل ذلك الى الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود
لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل الاتصاف
موجودا اما ثاني الخارج فلست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها
مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وبهذا المعنى لا معنى ان يتنازع فيه اذ لا خلاف
من نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا ومن اثباتها لها بمعنى ثانيا
فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن
ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية ...

فالفرق بطلان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية ينتفي عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابت
لهما معا وان ارادوا اكالها هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن
وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وبعد الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها في
نفسها بضم بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الذي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتازان بان المركب محتاج
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا لا مرية فيه الا انه يتوجه
ح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا انه امكانه بالقياس الى وجوده لظهور
بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط مما ذكر لا نتفى عنه الوجوب والامتناع لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا
به حاجة في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه مما ذكر من ان عروض الامكان
للبسيط لا يقتضي افتقاره في ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره
الموفق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه
وقد اسلفنا بعضه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه
ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون
البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل ان ههنا اي البسيط والمركب
قد يتقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يتقومان به لا ان لهما قياما حقيقيا
بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل
فههنا اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب
قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب مما يتقدم وجودها
عليها بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجود
الخارجي والذهني فان وجود السقف في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه

وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما ويحسب العدمين اسم عان عدم البيت في الخارج
مفتقر الى عدم السقف والجدار وكذا اسمه في الذهن مفتقر الى عدمهما فيكن ان السقوط... على الاجزاء
على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود
يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى ما من الاجزاء
وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان
والثاني ان التقدم بحسب الوجود يقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم يتقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة متعددة اعدام الاجزاء
بما ذكرت علة تامة لعدم البيت كان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة علل تامة على معلول بمكن ان ح
واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يكون له علل تامة مجتمعة او متعاقبة
واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء
هو علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا اعدم جزء من المركب في زمان
ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب
واذا اعدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط
بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر بعده على ان ما هو الاخر فيها
متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا اعدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم
جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل
الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول
ووجه التقضي ما بينت عليه وهو ان يعدم الاجزاء على الماهية علة التقدم للاجزاء عن الكل
لان الجزء لما كان مقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء والا لاستحال تحقق
الكل احتياجه الى سبب جديد بحصوله لامتناع تحصيل الحاصل فما عبار الذهن ...

الخارج فقس تعين ان الفارق السبب الحكم بان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني
يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء العيني فيحصل لنا جزء خارجي
تلث واخرى وبين التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي عامة ...
للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم
التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا
يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدم عليه في الخارج ان كانت
علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها
على العلة الفاعلية ايضا اقول النظر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معنى ان الجزء
متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء اما
ان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود
الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين معا كما ذكرنا
في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء
المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني
فقط لكن بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه
في الوجود الخارجي فهذا المعنى اي التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة فيهما خاصة مساوية
للجزء لا توجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في
الوجود الذهني وان كانت علة في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا
ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اي الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود
الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود
... ان كانت علة بالوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض

ومقومات الرجل ان ما هي مقومات لبعضها تمامه فهو لكل من معلومات كثيرة. ولا يخفى بيان
المسند الفصاحي قلنا ان يعود دور والسعي بالعلة المعدة او يصدق عليهما انه يجب تقدمها بالوجود
الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود
الذهني كمقومات الرجل والانسان اعم اي لكل جزء فاحسان او زمان شرعا على الحاضر الا وانى
عاب الجزء الا كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول الى تقدمه بحسب الوجود
الذهني الاستغنا. بمعنى الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة
وسط واكتساب برهان على حسب اثباته لها وامتناع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني الى عدم
سونه بحسب الوجود الخارجي الاستغنا عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالحيوان
للبيت واللون للسواد ولا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان الجزء خواصها ثلث الاول التقدم بحسب الوجودين
وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثاني الاستغنا عن الوسط في التصديق بمعنى
وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال او مجرد تصور الماهية وهذه خاصة
اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور
الماهية والثالثة الاستغنا عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية
سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث
فانه لازم له لذاته وتعقل ثبوته له الى وسط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون
اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يسمى
باسم واحد كالعشرة للاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض بل يكفي
فيه ان اريد عدم الاجزاء اصلا فقط كان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا
اذ ابدا ان احتاج مما سوى الاجزاء المادية فهو كذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي الذي كانت له الصور النوعية
للمركبات المعدنية مثلا فلك المراد الاول والهيئة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض ملاحظة العقل
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد وهؤلاء متفرقة [illegible]

المعدنيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها كالكلام في المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل هو كمركبات يخالف موجودا مزاج
كما في المعجون من جوهر ونحوه صورة نوعية بها تتساوى الاثار المختصة كما في الترياق فان فيه كل من المزاج والهيئة الاجتماعية
عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران فلا استحالة في ان يتركب الجوهر من
جزء من احدهما جوهر والاخر عرض قائم به لكن الجوهر الذي هو جزء اما يستحيل ان يتركب الجوهر من عرض
قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزءا لشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل
من اجتماع عدة موجودات حصة واحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من
حاجة بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها حقيقة
واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا
ليستدل به فانه لا حاجة في التصديق البديهي لخفاء في تصور اطرافه وتلك الحاجة قد تكون من جانب
واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة
تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين ولكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا
معنى قوله ولا يمكن تحولها اي تحول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما
تحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء وتحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي الاجزاء
المتمايزة قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر ثم
ما لم يكن تميزه في الذهن فقط وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض
مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحير الناس العقلا
في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمال الحكمي وذلك لان
هذه الاجزاء اما ان يكون حصول الامور متعددة او لا امر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور
موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور موجودة من
[illegible] بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربع وقد اختار كل واحد منها مذهبا الا احتمال

المذاهب الاربعة في تركب الماهية

الاول ان تكون تلك الاجزاء امورا متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة متغايرة للمركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل
واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالمجموع من حيث هو
لزم وجود الكل بدون وجود الجزء وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان تكون تلك الاجزاء امورا
متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة متغايرة للمركب ماهية
ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وحمل
بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما ارتباط لا يمكن
يصح ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد ويشهد لذلك
بداهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة
واحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان
تكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد ولكن كانت ماخوذة من امور متعددة في الخارج
وهو اقول ان قال لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا حصل
له معان متعددة معان اخر فحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهوهو وهو يصير
باعتبار حصولها شيئا مخصوصا وماهية مخصوصة ممتازة عن سائر الاشياء بالماهية والخواص
فالماخوذة من المشروعات هي الذاتيات وباعتبارات تلك الماهية تلك الماهية ليس الا
النوع من الماهيات مثل ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة صفات لا وجود لها
والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها دخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالوجوب
كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وكما
السبعة معان اخرى الابعاد الثلاثة والنمو المعتبر والحس الانفعال والنطق ... والضحك
المجموع فالمجموعات صار بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ...
وهي الذاتيات فصار متحيرا متعجبا ضاحكا كاتبا فتلك الصفات هي العرضيات ...

زعم هذا القائل انه يسهل بعد التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو
معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل يمكن ان ماخوذين من
اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها من موادها وصورها وان الحيوان
ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة ويرد بان تلك المعاني الحاصلة
للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة
في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه بالمواطاة ولا يكون المحمولات المستتبعة منها ذاتيات له لان
المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين
المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها
وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له ولذا المحمولات المستتبعة منها لا يكون ذاتيات
لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب بل ما ذكر بعض المحققين اولى وستعرف فيه ان
الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن المركب
فقط والمفهوم المشتق مشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب
فالنسبة خارجة عن المركب وكذا المفهوم المشتق لاشتماله عليهما الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء
صورا لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى الصور
المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان حصل
الاجزاء في الخارج بنوعه حمل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند
المحققين ولا اشكال عليه الا ما يستبعد من ان العقول يعقله الحمل كيف ينتزع مفهومات
لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عموم العرض ... وعدم
الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لهما فقد تبين ان ... اهل ... بعض تلك الاجزاء
الى ما ساواه لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى ما هو اخص منهما عموم وخصوص
مطلق فقد تبين ان ... المتساوية ... على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عدة

والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال
الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه
وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من
بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متباينة
ومتناسبة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة الاجزاء
مطلقا هو [illegible] محمولة قد اسلفنا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده واما وجها
القصر الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يكونان
في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن
المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها الى الاجزاء
الحدود الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول لان الجزء
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا وان كان
فصلا لاستحالة ان يكون جزء الجميع الماهيات لمكان البساطة فتمتاز الماهية عن بعضها لا محالة
بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وحملا احدهما
واحد اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على الماهية
المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة
الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء الى المركب
حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما محتملا
من الاشياء المتكثرة ثم تعين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة
واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تحصلت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت
على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لتحصيل الجنس في الذهن [illegible]

وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث انه
موصوف بتلك الصفات وعلية المبدأ المعنى بوجه بمعنى تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية
بما هي [illegible] ويتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن [illegible] الا ان الجنس الا في فصل كما
توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا [illegible] في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له
لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل مقوم
للجنس [illegible] قال الشيخ في الشفاء اما الذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا
فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو
الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز
الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على
النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر انه فيه احتراز عن المقوم ما لا يعم
وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة
التي تحته بالشركة قولا في جواب ما هو ولا شك انه يصلح لتمييز الذاتي عما يشاركه في
الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال انه
كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا يتم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه
لجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط
واما ما يقال فلجواز ان يكون مساويا للاعم واخص فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا
[illegible] في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي
[illegible] مشاركا في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمعنى تعريفه المذكور

فی الاشارات حیث قال ولم یعد نوعه من جنسه واذا کان اخص منه کان مما اشارکه
فی الجنس وقال الشارح فی شرحه للاشارات الفصل قد یکون خاصا بالجنس کالحساس
للحیوان مثلا فانه لا یوجد لغیره وقد لا یکون کالناطق للحیوان عند من یجعله مقولا علی غیر
الحیوانات کبعض الملائکة مثلا وعلی التقدیرین فان الجنس اعم من الفصل ومقوم به نوعا لکن
النوع انما یمتاز بذلک الفصل اما علی التقدیر الاول فمن کل ما عداه مما یشارکه فی الوجود
واما التقدیر الثانی فمن کل ما یشارکه فی الجنس فقط فان الانسان لا یمتاز بالناطق
عن جمیع ما یشارکه فی الوجود اذ لا یمتاز به عن الملائکة بل عما یشارکه فی الحیوانیة فقط وهو
المراد بقوله عما یشارکه فی الوجود او فی جنس وقد ذهب الشارح وغیره ممن سبقه الی ان
الذاتی الذی لا یصلح لجواب ما هو لا یجوز ان یکون اعم الذاتیات فهو اما مساو له
او اخص منه والمساوی له هو ما یصلح لتمیزه عما یشارکه فی الوجود والاخص منه هو ما
یصلح لتمیزه عما یشارکه فی الجنس الذی معهما ذلک الجنس بنوع اعلی ... ذلک یجوز ترکب الماهیة
الذی هو الجنس العالی من امرین متساویین له ولا واحد منهما الجنس بل یکونان فصلین وذلک
غیر مطابق للوجود ولا لاصولهم التی بنوا علیها وقد ذهب الیه بعض اهل التحقیق
الی هذا الکلام اقول اما توجیه الکلام الاشارات فقد اعترض علیه بان ما یلاحظ الفصل
لیس هو التمیز عن جمیع المشارکات والا لم یکن الفصل البعید فصلا بل التمیز عن بعض المشارکات
ومثل الناطق ممیز عن بعض المشارکات فی الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه
دفع سنذکره واما قوله غیر مطابق لاصولهم یعنی ان الفصل محصل للطبیعة الجنسیة وان الجنس العالی
لا یجوز ان یکون له فصل مقوم وان الفصل القریب لا یمکن ان یکون متعددا او
لا جنس له لا فصل له الی غیر ذلک فجوابه ان قوما من المنطقیین قالوا بامتناع ترکب الماهیة
من امرین متساویین وبنوا علیه تلک الفروع والشیخ تبعهم فی الشفاء والنجاة
واضعف ادلتهم علی ما سیظهر وهو اصل الاصل والفرع ...

عرضت علی هذا الاصل واما قوله غیر مطابق للوجود یعنی لقیام الادلة علی ان لیس فی الوجود ذلک الماهیة
فمقول کما ساه حوله فان منها انه لو ترکب ماهیة حقیقیة من امرین متساویین فلا بد ان یحتاج کل منهما
ولیس احدهما اولی بالاحتیاج من الاخر لانهما متساویان فیحتاج کل منهما الی الاخر فیلزم
الدور ورد بانا لا نسلم وجوب الاحتیاج فی الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنیة لا یمکن تمایزها فی الوجود
الخارجی انما یجب ذلک فی الاجزاء الخارجیة المتمایزة بحسب الوجود الخارجی ولو سلم فلیحتج
کل منهما الی الاخر من جهة اخری فلا یلزم الدور والمعیة جاز ان یحتاج احدهما الی الاخر من غیر
عکس ولا محذور اذ لا یلزم من ذلک التساوی فی الصدق التساوی فی الحقیقة فلا یلزم الاحتیاج
من احد الطرفین دون الاخر ترجیح بلا مرجح ومنها ان کل ماهیة اما جوهر او عرض فان کان جوهرا
کان الجوهر جنسا لها وان کان عرضا کان احد التسعة او الثلثة علی اختلاف المذهبین جنسا
لها فلا یکون ترکبها من امرین متساویین وان فرض تلک الماهیة جنسا من الاجناس العالیة فالجوهر جنس لها ...
ترکب من امرین متساویین کان کل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبیل الی الثانی والا لکان الجوهر
عرضا لصدقه علی الجوهر بالمواطاة او الکلام فی الاجزاء المحمولة ولا الی الاول لانه لو کان جوهرا
فاما ان یکون جوهرا مطلقا فیلزم ترکب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء فیلزم
ان یکون الشیء جزءا لجزء نفسه وانه محال وبهذا القول یبطل سائر الاجناس العالیة کالکم مثلا کل
جزء اما کم او لا کم ویسترد الکلام الی اخره ورد بانا لا نسلم انحصار المقولات فی المقولات العشر
او الاربع او لم یقم علیه برهان بل ولا قالوا به وانما الذی ادعوه انحصار الاجناس العالیة
فی احدها والفرق ظاهر لکون الانحصار الاجناس العالیة فی احدها مع وجود ممکن کثیرة
مندرجة فی تلک الاجناس کیف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبیل ...
لا نم ... فالحقیقة ولا دلیل لهم علی ذلک سلمنا لکن قوله جزء الجوهر اما ان یکون
جوهرا او عرضا انما ان اراد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان اراد به ان
... الصدق علیه الجوهر او العرض فان کان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان یکون

مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد انه لا شئ
فلانم الجزء لو كان جوهرا محضا لزم ان يكون الشئ جوهرا بجزئه بنفسه وانما يلزم ذلك لو كان
واشاله وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي والعرض ولا يلزم من وجود
الكلام وجود الخاص لا يتم الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان الجنس
جنسا له لا عرضا لا نا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لما صدق عليه بل ان ذلك جميع
اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
اقول والحق لو تم هذا الدليل يدل على امتناع تركب الماهية من الامور المحمولة مطلقا
كانت متساوية اولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق
لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ونتم الدليل الى آخره وهذا ونقول هو تمام الدليل على
هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فقال الماهية التي
لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي يحتاج الى ان يفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كان يشاركه في الوجود ومراده بانه عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا وجوب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها الى تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا للتفصيل بل لتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار
المميز في الجنس والفصل او يقال الفصل يعرف بامور ثلثة الاول المميز والثاني التعيين والثالث
الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل معنى
اول وثان فان المنطقيين كانوا يسمون ما يتميز به الشئ عن شئ لازما او مفارقا ذاتيا او
عرضيا ثم نقلوه الى المميز للشئ في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقررها ونعينه(?)
نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين مساويين لما لا يكون شئ منهما فصلا لها اذ لا
شئ من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما المميز فلان تلك الماهية لا تشارك غيرها
في ذاتي حتى يتصور فيها المميز عن المشاركات في الذاتيات مع انها تشارك …

كالوجود ونحوه من المفهومات الشاملة المتمايزة عنها كان جزءاها ايضا ممتازة بذاته عما يشاركه
في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما
التعيين والتحصيل فانهما فرعان على امر مبهم مردد بين ماهيات لا يطلق على تمام ماهية منها وذلك
مفقود فيما يتركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية
لم يكن شئ منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي لكن
اعاد ونبينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان
المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه متفاوتان
له لكونه منضافا الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء وذكرناه اتجه على امتناع مثل تلك الماهية وذلك
التميز الذاتي حاصل لكل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية
ممتازة ايضا عما عداها او لا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بجزئها
كان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها
باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده
ان يحقق او يقال الماهية اذا تركب من جزئين مختلفين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اذا
كان احد الجزئين اعم من الآخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما
في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما فهو ذاتي لها لانه تمام المشترك كان
ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء وهو تمام المشترك بين
المختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية
فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لانم ان الجزء الآخر
للماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا
… آخر مع وصف كونه ذاتيا حتى يحقق بالماهية وراه وان وصف الذاتية امر اعتباري فلا …

الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة والا فمشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعة لا توجب ان
يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان وليس الا كون نوعا سافلا وكل فصل
تام اي قريب سماه به اما للفصول البعيدة بالنسبة اليه فان الفصل البعيد ان ميز الماهية
هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لا مطلقا عن تمام مشاركاتها ولا لاختصاصها
بخلاف الفصل القريب فان الناطق مميز الانسان عن تمام مشاركاته وبهذا نوعا والحساس
لا مميز الانسان كذلك ولا الحساس انما مميز عن جميع المشاركات وبهذا الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه
فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس فقد صار به نوعا ومحصل الآخر
في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا
لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين رد عليه انا
نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لو وجد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا تغير الفصل القريب بتمام الجزء
المميز ولذا سماه فصلا تاما لا نقول انه يكون كل منهما تمام الجزء المميز اولا يتصور النزاع من احد في
ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما
وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور وسائر
مسلك لا بد ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر
لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما
الشيئية يلزم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد
يعبر هذا الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما تمام المميز عن جميع مشاركاتها اولا يكون تمام احدهما
عن تمام الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما تحت الآخر فاما ان يكون منهما [illegible]

او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه
والاعم لكن الاخص تمام الذاتية المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما
عرضا لما الآخر ذاتية له والاعم لكن كلاهما او احدهما تمام الذاتية المشترك فاذا فرض
وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع محققا
بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل و
بالجنس الآخر فعلة تحصل كل منهما المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة والسعد ره
ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا
بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع محققا
بدون الجنس الآخر قلنا ممنوع اذ ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية و
ان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في
تحصله من الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور ح توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل
على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه وتوضيح ما ذكره انا لا نسلم مهية من ثلثة اجزاء اصلا او مأخوذ بالتمام مع الآخر
لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة بالثالث مع الثاني بدون الاول
بل نقول الفصل لا يحصل دون الجنس والا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر
في تحصله بل لمن يقرر الدليل بانه لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع محققا
بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا حصل صار هو بعينه نوعا محصلا فحصوله نوعا
منوعا في الجنس لا هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضنا انه حصل
[illegible] ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنهما فلا يكون جنسا له هذا والتعدد بخلافه [illegible]
[illegible] يكون تحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اولا فان اشتراكهما [illegible] ولما
[illegible] كل واحد منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله [illegible]
[illegible] تحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع الاعتراض كما لا يخفى [illegible] ذلك

المعهود اما تام او ناقص وان كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اعم منه ايضا ما كان يكون نوعا
مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور
فالاولى ان يعتمد على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل مختص بكل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية
واحدا وماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل
المقرر ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه لما كان منهما تمام المحصل ولم يزل الابهام
لكن له اثر في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان المحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان كلا
من الجنسين محصلا في تحصيل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم ان ما لم
يكن له مدخل في تحصيل الآخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع
به ولا بمعنى زوال الابهام انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهوما في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر
معه لا سابقا عليه ومثل ذلك ليس دورا محالا وهو نظير ما قيل ان الحيوان والناطق
لكل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه
عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقرير الاولى
فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نم انه يختص بكل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما
مقومين لنوع واحد على ما هو المفروض واما منع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل
يجوز ان يكون مثل الحيوان والـ[illegible] وبعكسه اكتفى فانهما يكونان على هذا التقرير
جنسين للانسان لا فصلين سواهما واثبات امتناع جنسين في مرتبة واحدة [illegible]
اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة تامة لها من جنس لا يكون اعم من جميع [illegible]
فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة [illegible]
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما [illegible]

بغرض

اما اجناس واما فصل على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الامور المحمولة لا بد ان يكون
بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا يتركب عقلي الا منهما ليعلم ان ما ليس له فيه بيان ان الجزء
المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان الفصل هو الكلي المقول على جواب اي شيء هو في ذاته
على ما نقلناه من الاشارات واما اذا اريد به ما قدمنا من تعريفه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد
في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة
وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس
والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا واما اذا اختص بها فظاهر لانه لا يصح تمام
عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما في الجزء في ذاته اعم او مساو مركب الماهية من امرين
متساويين فانه استحقاقه احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو
الجنس واما اذا لم يختص فلانه لما لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ
المقدر خلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا يميزه
عما يشاركه في جنسه لا مر من ضرورة اشتراكهما في الجزء الآخر هو جنس له وللماهية ايضا
الماهية بعض عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص فلا بد وان
يختص بتمام مشترك ما واحد فلا يلزم ان يكون ما ذكر من تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا
لكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا آخر للماهية تمام المشترك بين ذلك النوع والماهية
ثم ما زاد نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم
تركب الماهية من امور غير متناهية [illegible] والكلام في المشترك
بعقولنا بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث
بعض تمام المشترك الاول بان يكون ماهية نوعان فيشتركان في ماهية [illegible] كل منهما
تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام
[illegible] المفروض واعم من كل واحد من تمام المشترك فالوا [illegible] الاعتراض [illegible]

لا يندفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة اقول
يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك
بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم
هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذلك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضه
وننقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم من
الاخر لا الى اخر اذ ابني الدليل على تلك القاعدة غير تام ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات
التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب
الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهية
الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي
وليس كذلك لما عرفت طريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان
تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منها ولو من وجه بناء على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا
للماهية عن مشارك لها في الجنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون
جنسا لها لجواز ان يكون عمومه لعروضه لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب
ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها وجب تمايزهما الا ان اتفاقا وقد يكون منهما عقلي
وطبيعي ومنطقي تحسبهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي
والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي
المركب منهما فصل عقلي كان جنسهما اي جنس الجنس والفصل [illegible]

ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وتدقيق معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي
الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فعروض له الكلية بالقياس اليها كما
معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارضا هو مفهوم الكلي العارض له كلي منطقي
بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا
عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا
ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على
هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات
قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها جنسا سافلا وما
هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته فيسمى فصل
الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل بالنسبة الى المفرد فلا يكون لماهية الواحدة الا واحدا
وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون
الفصل فلهذا قال ومنه ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته
ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو
والسفل ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس
عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة
جزء الاسفل منها كما لا يخفى والاقرب الى الصواب ان يقال لو تركب فصل النوع
[illegible] من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى
فصل لا يكون له فصل هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
[illegible] السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المتوسط المفرد فهو فصل بسيط ليس له فصل
اخر [illegible] جوابه ان جنس الفصل لا يعني به [illegible] في موضعه وستعرفه

واما اضافتان وقد يجتمعان مع التقابل بمعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان
يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
معنو[يا] فهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا
في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان
الجنس لشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا
بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل
مقوما لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا للحقيقة بل الجزء الاخير
والغرض لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل فظاهر ان يقول جنس الفصل مما لا يعقل اولى
له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما فهو الاشتراك وجنسه فان كان تمام المشترك بين
الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها فلا
يكون ولا شيء من الجنس واجزائه داخلا في الفصل على ما قيل واذا انتسب الجنس والفصل
الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا
للنوع واعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة ولا بد
كونها مشتركة بين ما اضيف هي اليه بالخصوصية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا فانما
يختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له
لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا
ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لما كان
ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا يجوز
ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول فيه ... [illegible]
المعتبر في الفصل المميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد ليس ... [illegible]

لكونها مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور
الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي لا يمنع نفس تصورها عن ما نع من الشركة بل كل للعقل فرض
الشركة فيها بخلاف كل واحد من الاشخاص فان نفس تصوره مانع من الشركة فاذا لا بد من ان يكون التشخص
امرا زائدا على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان
موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب بالالتزام انه لو كان موجودا
لكان له تشخص واما ما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون تشخصه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو
عرض بالنسبة اليها وما قيل من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج ثم فان الواجب يتم موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرض لها التشخص بل تشخصه عين
ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان
بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم ما ذكر وحاصله ان ذلك
وارد بعينه فان الماهية اذا وجدت وحدت تميزه مخصصة لما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تمايزها بالفصول ولا يتوقف اختصاصها كل فصل بحصة على تمايز
يمر لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالذات فكذا تميزه لكونه تمايزا
بالوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك
[illegible] لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان ولا
[illegible] تقدم بالمعروض لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات كما ان تكون التي محتاجا اليه ...
[illegible] وذلك وايضا المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج لوجوه الاول انه
[illegible] في الخارج وما الموجود في الخارج موجود فهو بالشخص والجواب انه ان اريد بالتشخص ...

دلائل وجود التشخص

التشخص

الشخص فقط انه التشخص عارض له لا جزء له وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان
من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع عروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض
وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا
نعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد
كما يصدق عليه انه انسان فاذا هو انسان مع شيء آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد
فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الهوية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس ابهم
في العقل يحتمل ماهيات معدودة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه ومع متحدان
ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات
متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها ومع متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر
هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا
موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يحلل الماهية
النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب
ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما لحقه من الكم والكيف والاين
ونحو ذلك مما نعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهو لا يكون نفس
التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما
سبق ان الماهية من حيث هي لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما ينضم اليها
من التشخص فهو موجود والا لم يكن الكثرة بحسب الخارج بل بمجرد اعتبار العقل [illegible]
ان التشخص لو كان عدميا لما كان متحققا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن
لغيره عروضه ان ما لا هوية له لا يصلح سببا للتمييز [illegible] الخارج
عنها انه ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها [illegible]

على ما ليس الا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية [illegible] اتصافها بالامور
العدمية وتكثرها بسلب العدمات واعتبارها بانها [illegible] لها كالعمى الذي يختص بالبصير
على ليس بالعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما لما [illegible] للتشخص او
للتشخص اذ لا مرجح للتخصيص وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم
وجودها اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال
واحد والجواب اما لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج
على ما ادعيناه من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كاللا امتناع و
اللا امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا اختصاص ان يكون التشخص عدما لمفهوم
آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي لكون بعضه ثبوتيا
اللاتشخص صادق على جميع المعاني ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون مخالفة
في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق
والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما يساويه كالكلية والعموم
وما يحكم بالانفكاك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص [illegible] افراد الماهية كعدم الاطلاق
لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق صادق على افراد الماهية
فكذا التشخص فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق لا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما
بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا شخصا وفيه ارتفاع النقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا وشخصا وفيه جمع النقيضين
والجواب [illegible] اما لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص
عدم الاطلاق فمطلق التشخص فلا نم امتناع انفكاكه عن افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو
[illegible] افراد الماهية بالتشخصات الخاصة الموجودة مطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس

عدم الاطلاق ولا مما يمكن عدمه عن عموم الاطلاق بل الامر بالعكس فعموم الاطلاق بدون عموم الكل
هو ذلك التشخص وهو لا يسلم الا كون الشيء لا مطلقا ولا مقيدا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان
يكون حصصا بتشخص واحد وما كان هناك مظنة سؤال هو ان يقال لو كان طبيعة التشخص سارية على جميع
التشخصات لعدم التشخص بلا ادراك مما يعينه بتشخص آخر وبطل الكلام المرجح فاجاب بقوله فاذا تحقق
المرجح ثبت هو امر عقلي وحد مشترك كالصورة من التشخصات ولا يشترك بل يسقط بانقطاع
الاعتبار ونحن حد الشوق الكلام في احتمال ذلك ... وجه لا عرضه عليه بلا تعدد ولا حاجة
ليس من ان التشخص غير ما عداه بذاته لا بتشخص زائد على انه حين يلزم التسلسل والمراد من التشخص
في مفهوم التشخص انه امر عرضي واما ماهية التشخص فقد يكون بنفس الهيولى بلا شك وقد يستند الى
المشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الهيولى قد يكون تشخصها بنفسها لا بنفسها بل بحسب
الاشتراك فيها كالواجب تعالى بلا تصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون تشخصها بنفسها بل تحقق معان
تشخصها وقد يستند تشخصها الى الهيولى بنفسها او بلوازمها فيها تشخص بنحو لازم للعلل المعلول عن علة
لتحقق الهيولى في كل فرد منه عدم تحقق الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في المحل لافتقاره الى
يكون متأخرا عنه والكونه علة التشخص المتقدم عليه لكونه جوهرا له على ما مر بان يستند الى التشخص المنفصل
النوع يكون متعددا بعلة وموضوع معين بان يكون محلا له وهو المادة وقد تقرر ان بحسب ان
كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما حل فيها
حاصل من ان غير المنفصل لا يحكم فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محل او
كان الحكم الخاص الهيولى بحسب تكثر مواد ما لكان يحكم بالمواد المتكثرة المتماثلة بحسب مواد او
او لو كان نوع كل مادة يحصر في شخصها عدد افراد ما يحل فيها واحدا بان يحكم المادة فيها
فيحصلها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا
وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة وحصل بهذا التقرير جواز عدم حال

هذا الجواب لا يجري بنفعا لانهم لما جوزوا تحقق المادة بما حل فيها لان يرجح ما ذكره
سوى ان علة تحقق المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التحقق ومغايرة بتحقيق آخر معلل بامور اخر لما تقرر
على التحقق الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له الجواب ان يقول ... لا تكون تحقق المادة معللا بالعوارض
لما على سبيل التعاقب فلا تناهي بلا حاجة الى بعد والافراد المادية الموجودة في المادة الى ان قوله
ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية
انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث كل حادث مسبوق بمادة فلزوم امر ذلك ... ولا
يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نسلم ان الامر المنفصل نسبته الى
كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست محلا لها ولا حالة فيها
مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى معلوله ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا
غير جسماني ولا عكسهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات فانهم لا يهم يرعوا على هذا التعاقدة من افراد
العقول انواع منحصرة في اشخاصها فالوا الان علة تشخصات المادة لا للمجردة ... بما حل فيها
او ما يلزمها من لوازم الانحصار فالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن بها الا بعد التعلق
بالمادة بعلل الصور والعرض فهي في حكم الماديات فتعدد وتتعدد بالمادة الى تعلق بها وقال
تحصل تحقق بالتمام كلي تعقل الى ... فان التعدد بين الماهيات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي
ان لا يكون تحقق فرض الاشتراك بين كثيرين بل يجوز ان يكون التعدد الا بالعدد في الخارج الا
على تحقق واحد وتحصر في تحقق خارجي لكن يكون له افراد ذهنية والعرض على انه اذا حاز في
... من ان ارتفع عنهما بعد احدهما بالآخر وتحصل بنوع واحد كان في الخاصة الكلية ...
... بالكلي في بعض الصور والمرات موجبا الى امتناع فرض الاشتراك فانما قيل
... لم يلزم ان يكون ما تنضم الى الكلي وبعده الجزئية جزءا ولا محالة مفهوم كلي يعتبر
... تنضم اليه وتحصله جزئيا وبعد ذلك يلزم عند تعقل تحقق ان يتعقل مفهوما غير متناهية يعتبر
... ان لكل جزئي مفهوم كلي يعتبر الى ما ينضم اليه ويحصله جزئيا ما هو قد يكون مساويا له ...

عرض الاشتراك والتشخص بهذا العقل فان التشخص كونه مثلا لعقل العقل الى الهيئة كلية وتشخص بضم الشاخص بالجزئية واما التشخص بعقل العقل الى الهيئة كلية وتشخص آخر فان التشخص

عاعلاه بذاته ولا اشتراك له لما سواه الا في مفهومات عرضية والمفهوم كما الا بسراية الوحدة

مع الاعتبار بالذات لاحتياج الى تشخص آخر بهذا ولم يظهر الى بعد عامة وبعد الكلي بالفعل في المحل

التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمايز انما يكون بالعوارض الى المشاركة ولانه

لا يجوز ان يتحقق كل الشيئين بذات الآخر لا عرف من ان العقد الكلي بالكلي لا يوجد تحقق و

اعتبار لكل من الشيئين بالآخر كما في الطاء الولود وهو موجود في نفس النشء مواده والتشخص ولا يحتاج

مشاركة والكلي قد يكون اضافيا فمثل التشخص المنوع تحت غيره بحيث ان من التميز وتحقق غيرها

من وجه فان التشخص يحقق بدون التميز في التشخص اذ ما لم يعرف مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات

والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فحوله والكلي قد يكون اضافيا فهو ان

الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما هو حقه في محله النفس وكمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع

غيره في مفهوم من المفهومات ولا يحمل على المتماثل ان علم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من

المفهومات لا يستلزم ان لا يكون جزئيا في نفسه من مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود

بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا صحة لكن التشخص فلا اقر فالصواب ان يقال الجزئي اعم مطلقا من

التشخص لان كل تشخص تميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان

مثلا اذا اعتبر من حيث هو هو بعد الوجود في من العوارض ولا تعرية اعني اذا اعتبر من حيث هو هو

يصدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه تشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل تشخص يصدق

عليه انه واحد والاعكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدق الاحد

على الكثرة من حيث هو كثرة بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ انها

عليه انه موجود ولا يصدق عليه كذلك الا لاحظ انه واحد ثم اذا لوحظ الاثنين من حيث

عليه انه واحد والعدم لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخص ...

ان يكون التعريف الواقع في الجسم البسيط الواحد اعدا ما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجاد

الجسمين الآخرين من كتم العدم او بالتعريف يبطل الوحدة بالمهوية فيبطل الوجود المخصوص

وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بعيد والمجوز مكابر لمقتضى عقوله لحافظ ولا يساعد عليه

بنبه على ذلك بان التعريف لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم لكان

بنسبة الماء الى حصلت من الجرة في الكوزان الى الماء الذي كان في الجرة كان كنسبة الاجانب

من سائر المياه اليه الجرة وليس كذلك بالبديهة فان السلمة والصبيان ممن لم يمارس الحكمة والذين امثالهم

ممن لم يعلم في الماء الذي كان في الجرة يقولون جعلناه وجعلناه في الكوزان بخلاف ما اذا جعلنا

ماء الجرة واحد في الكوزان من ماء آخر فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة

محفوظ في الكوزان والحكماء ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تعدم بالتعريف اثبتوا الهيولى فلما

يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان

الجسم البسيط الواحد اذا جزئي زالت وحدته دون الهوية الشخصية والا لكان التعريف اعداما وكل ما هو

تساوقه اي تساوي الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار

موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن لنا تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ

لكونهما اي التصور اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يشتبهان في كون كل منهما اعرف

بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من

الوحدة فقيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركهما

العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالكثرة

موجود حكم ذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية تحت خيالا او وهما فحينئذ احدهما بالآخر

العقل والآخر عند الخيال لما جبلوه واحب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان

العقل اي النفس الناطقة كالمشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي برسم صور الكليات

[illegible] ... الجزئيات بالآلات اي برسم صورها في الآلات فالمدرك للجميع ليس الا انما هما

ثم ان الصورة الكلية المرتسمة في ذات النفس من عوض صور جزئياتها المرتسمة في الآلات
فان النفس تدرك اولا بالآلة الجزئيات متكثرة ثم ترتسم صورة في ذاتها تلك الآلات فتنتزع منها
مستتبعة لها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض
للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان الارتسام
في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وجزئياتها من الارتسام في الآلات لانها
المرتسم في الآلات اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها [illegible] مع تلك الآلات فظهر ان
معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند الحس
باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكلي لانهما عارضان
لمعروضيهما هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا ادرك وحدة كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم
اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الآلة واذا عرض الكثرة كان الامر بالعكس وان كان
الادراكان للعقل بغير توقف فيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة ومعروض كل منها
كثرة فكذا الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة تكون تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة
للكثرة ايضا وكذا ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحد
من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالمعروض للارتسام في
النفس والكثرة بالمعروض للارتسام في الخيال وليست الوحدة امرا اعتباريا ليس من المحسوسات
بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة هي ايضا امر من الامور الاعتبارية بل هي من المعقولات
الثانية لانها طبيعتين الوحدات وليس جزئياتها الا الوحدات الخمسة اقول [illegible]
الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات
فالعاقلتها لا كالاضافة العلية والمعلولية وان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة [illegible]
العلية والمعلولية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الواحد يفنيها اذا حذف منها [illegible]
وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها العلية والمعلولية [illegible]

معروضهما اعني الوحدة والكثرة متقابلان بالعرض لا التقابل جوهري بينهما فالوحدة من
الوحدة والكثرة تقابل بالذات لو حصل احدهما ان معروض المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة اما بان تنعدم
او ان اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء [illegible] الاول ان كانت تلك الاشياء المتعددة
مادية [illegible] وتركب منها شيء واحد [illegible] هو تلك الاشياء التي
صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان كانت
تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل منها شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك
طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا
تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالشخص كالعدل
والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او اعم
كالحركة والسكون للشيء كيف ولزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحمارية والحسية وغيرها
متقابلة لا يرد الى الشخص عن مقابلة سلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص موضوعا لها فالحق
حقق قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون ما يتوارد
عليهما المتقابلان ويقع بينهما التقابل واحدا بالشخص حتى لو كان تلاحظها شيئا كليا واحدا بعينه
يسمى الجزء دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما للاخر يتعين الآخر
عرض عارض والحاصل انه يجب ان يكون العرض لكليهما وان كان المعروض محالا لآخر
[illegible] عرض ثبوت الكثرة للواحد بالشخص [illegible] المعروض وليس هذا الا من ذوي [illegible]
[illegible] المعروض محال [illegible] اقول هذا دليل آخر [illegible] لما ذكره من
[illegible] وحدة ما ولو باعتبار وشخص لانه [illegible] فان الوجود [illegible]

موجود واحد بالشخص ويمكن ان يتعقل ان يعرضه كثرة لكن لا من جهة التي هو بها واحد حتى يكون
الموضوع والمعروض محالا ويمكن ايضا ان يعرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الا تعرض
محالا ولا المعروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فهو ممنوع
فذلك ان كانت في الاشياء المتعددة مانعه ما عدا اليها الكثرة مانعة ان اردت به تلك الاشياء
بانها متعددة على ما هي عليه لصدق ما عدا اليها بحالها انما هي بانها متعددة ولم يزل عنها زوال الكثرة
عن شيء لا يستحق زوال وجوده والا لكان جمع المياه الى جرة ان يصدق دفعة واحدة اعداما لها
بالكثرة وايجادا لماء آخر من كتم العدم والعقل يقضي ببطلانه وان اردت انها مادة تحصيها جمع
الملازمة ونقول تلك الاشياء مادة يحصنها وزال عنها الكثرة وعرض لها واحدة بعينه

الخامس ان الوحدة والكثرة ليستا من المحسوسات فلا يدرك بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما
الا لكان يعرف تعال الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجاد المياه وكذا ايجاد جمع المياه
المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجاد الماء الآخر والعقل يقضي ببطلانه الخاص على ما مر ان
قبل المياه اذا كان في اوان متعددة صورة جسمية موجودة للكثرة بحل واحد منها امر متصل في حد ذاته
فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصورة باسرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها
لا يعقل فيها انفصال اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة
الحادثة في المحل فكيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال
موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء [illegible] تفريق ما وان تعددت فمعروض
الكثرة الطارية هي الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل
قد زال اقول هذا مبني على اثبات الهيولى والصورة وعدم [illegible]
ومبني ايضا على ما سبق [illegible] ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة
فلا تقوم [illegible] على ان [illegible] واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما [illegible]
موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالتين [illegible]

وذلك كما في الجاذب بالمحل فان محل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة بل
ان المتصف [illegible] في حد ذاته [illegible] بالاولى بل انما يتصف بهما بالعرض
وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريق وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما توصف [illegible]
السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فان الموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة
لا الهيولى اقول [illegible] الامر الى التعطل فان اتصاف الشيء بامر في حد ذاته
بمعنى احدهما ان يعقل الاتصاف بالوصف ومعناه ان يكون ذلك الشيء بحيث [illegible]
لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر [illegible] ذلك الشيء موصوف بما هو وصف لمتعلقه كما
يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض [illegible]
بمعنى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة
ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك [illegible] قوله ان المتصف [illegible]
[illegible] فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون
وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن [illegible] ذلك انما لا يكون الموصوف الحقيقي بالوحدة والكثرة هو الهيولى
فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا
بهما [illegible] ان الكثرة [illegible] الوحدات فان جمعه الاشياء مثلا [illegible]
[illegible] سوى الوحدات واما الانقسام فلازم لتلك الجملة خارج عنها ويعرف الكثرة بكون الشيء
[illegible] وتصور الكثرة انما هو تصور [illegible] بالوحدة [illegible]
[illegible] والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما [illegible]
ان ذات الكثرة معروضة لذات الوحدة ثم اما [illegible] الخارج فلانها اعتبارات [illegible]
فلانه يتحقق الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تحقق الوحدة وهو كونه بحيث لا
[illegible] وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف [illegible]
[illegible] الكثرة مع الوحدات ثم لكنه لا ينافي التقابل [illegible]

بين الوحدة والكثرة التقابل حيث هل بين شيء منهما ولا نزاع في ذلك الا ان الثم اتفقوا
على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمعا في الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصر والاعمى
وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف والجهتين الموضوعي
ونقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يصدق شيء واحد لهما اشتقاقا في آن
واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السادسة الفصل الثاني من الشفاء الا
لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا الا ان يصدق احد
لهما اشتقاقا ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد واما انهما
متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر
اجزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا الثم
بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا يتقدم احدهما على الآخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وانه يمكن تعقل الوحدة
بدون تعقل الكثرة واما انهما [ليسا] متقابلان الاعدام اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة
فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون
عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما للوحدة لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما قيل من ان
العدد لا يتقوم بالعدد [illegible] ودعوى لا دليل عليه سوى [illegible] لحاق العدد للمقوم لا يحتاج [illegible] ثم
وانه عرف فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان السطح [illegible] السواد والبياض [illegible] انهما
تقوم بالذات وجهتاهما اي بين جهتي الوحدة والكثرة هو كون واحد منهما [illegible] الموضوع الواحد
حيثيات بالفعل كامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا كما
الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث الصفات [illegible]
لم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتيا لها بمعنى ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم
محمولة عليها وذلك بان يكون عارضه عرضية عليها كما في [illegible]

المذكورة من حيث التدبير فان المدبر هو جهة الوحدة من المسببين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه
غير محمول عليهما او المدبر هو النفس والملك الا انهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة
بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف [illegible] المتبائن
بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على
طريق وصف الشيء بوصف ما يتعلق به وان لم تعرض جهة الوحدة لجهة الكثرة كان اتحاد الثلج والقطن
من حيث البياض فان القطن والثلج كثيرا بالذات واحد من حيث البياض والابيض جهة الوحدة
وهو عارض لهما اي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة منهما عارض لهما بالمعنى المذكور اي الخارج المحمول
كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او
بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة
لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة
لجهة الكثرة وكون الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور
محمولات لجهة وحدتها ويسمى الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع والاظهر
بعضها بالموضوعية وبعضها [illegible] مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين
لجواز ان يكون كل [illegible] محمولا لان بعضها بالطبع موضوع كالسطح والثلج
في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني [illegible] هذا الكلام
[illegible] لما اشتبه [illegible] من تسمية الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول
[illegible] محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول [illegible]
[illegible] كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما [illegible] كما في ان
[illegible] والثلج المتحدين [illegible] منهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن

والشيء الواحد عرض للاسعين ... هو عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة
منهما عارض ان عارضه من حقيقتهما والمعتبر على هذا الوجه احسن من ان يحمل حمله الاتحاد
في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الاسعين فان الانسان لا يحال
عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز او كما يقول القول هذا العارض
يعلل الله كاتب هناك سود او بيض او كاتب هناك حجر وشجر الى غير ذلك ... الا ...
يكون حمله الوحدة عرضا عارضا ويتم بعض من منهما هذا ان العارضان بالكون هناك
في الكون هناك حتى ان الله كاتب هناك موضوعات محمولات ... او ما ...
ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز بل لان
العوارض يطلق في الاصطلاح ... على ... محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى
الكاتب والضاحك كذلك ... الاطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد
ههنا ... فان المفهوم ... الاتحاد والموضوع ... الاتحاد ... الوحدة
يحمل الاتحاد والموضوع ... الى الاتحاد ... ان ... الوحدة
... الكثرة وحدة ... ان كان ... الواحد ... كوحدة الانسان والفرس
من حيث الحيوان او نوعية ان كان ... كوحدة زيد وعمرو من حيث ال...
انسان او فصلية ان كان ... الكاتب ...
... الكثرة ... الوحدة ...
كثير ... الواحد ... المنقسم ... الوحدة ... الكثرة
موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
بالموضوع الواحد يعني ان الواحد الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام ...
اي يخص من الخاص بعدم الوحدة فان مفهوم الوحدة ... الواحد ...
فهو ... المنقسم من الواحد ... الذي لا ...

له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الواحد الشخصي فيقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
... اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اولا ... فان مفهوم عدم الانقسام
يكون هو الوحدة الشخصية بحال ... ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو
الوحدة الشخصية ... ان الوحدة الشخصية ... مفهومه عدم الانقسام ... على كون ...
الموضوع ... وهو ... ان يكون الوحدة ... مفهوم عدم الانقسام ... مطلق ... وحدة
... مطلق من ... السطح ... المقادير او غير ذلك ... السطح ...
له مفهوم زائد ... العبارة في ... والصواب ان ... السطح ... كان
... ان لم ... مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
... ان كان ... ان لم ... ان لم ... موضوع
الوحدة ... ان ... بالذات ...
جسم ... بالذات ... على ... بعض ...
... ان لم ... الى ...
ان ... المركب ... ان الكلام ... الوحدة ...
لا يكون ... بالكثرة ... المركب ... الاجزاء ...
الانقسام ... بالوحدة ... ان الوحدة ... بالتشكيك ... الواحد ...
بالنوع ... الواحد بالنوع ... الواحد بالجنس ... الواحد بالجنس ...
... الواحد بالعرض ... الواحد ... الانقسام ... الوحدة
... وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ... الواحد بالنوع ... اولى ...
... وكل ذلك اولى من الواحد بالنوع ... الوحدة ... الكثرة ... بالتشكيك ...
... والهوهو ... مركب ... اللام ... المراد ...
... الوحدة ... بعض افراد الوحدة اولى من ... الوحدة

بذلك بعض افراد الكلي اولى من البعض بالكلية على ما ليس من معناه هو هو وهو ان يكون
للمتشخصين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكانت
جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة مجموع اقسام هو هو
لكن ينبغي ان يعتبر هنا هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الكثرة فلا يتصور في الشخص الواحد من
حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد
اقول ان الموهوم اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو في الحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اذا اعتبر فيه الوحدة
بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر فالوجه تخصيص هو هو بكون
قليل الجدوى والعمدة هذا الكلام بعد ذكر الوحدة بالشخصية ذات [illegible] الا ان يلاحظ في [illegible]
علايم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تغاير اسماؤها باعتبار المضاف اليه فان
الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي
الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد [illegible]
الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما
اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا او بالكون
والفساد كالماء والهواء صارا [illegible] هواء واحدا او بالاستحالة فيكون الجسم كان سوادا
وصار بعينه اسود او [illegible] واما اتحاد الاثنين بان يصير بعينه من غير ان يزول
يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر كان يكون هناك زيد وعمرو فيصير زيد بعينه
عمروا وبالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان
احدهما فقط موجودا كان هذا فانيا الاخر باقيا لا اتحادا وان لم يكن هناك [illegible]
كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما
كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين [illegible]

بهذا الوجود او الاخر اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء الآخر بما وبقاء الآخر او
غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا المنع بانهما موجودان بوجود
واحد هو بعينه الوجودين الاولين فصارا واحدا الثاني انه لم لا يجوز ان يكون واحد منهما حالا في
محلين لا ما يقول انه لم [illegible] ذلك ان لم يكن هناك ما به الامتياز وكان هناك ذاتان وواحد او وجود واحد
وليس كذلك بل ما هو الحد اذا تأدى وجود الواحد اقول توجيه آخر ان ما قبل الاتحاد كان كل
منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا وان واحد
انعدم ان [illegible] تشخص به عن الآخر فهما تشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك
التشخص بعد الاتحاد [illegible] زال التشخص فهو زوال الشخصية فيكون ذلك فناء كل واحد
لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال [illegible]
الوجود لهما بعد الاتحاد تشخصان تشخص هو بعض التشخص الاولين لان كلا من التشخصين الاولين
كان [illegible] امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون الا
نفسهما فانه [illegible] حتى يجوز الاتحاد على ما سلف من ان الكلي [illegible]
الطرفين من وجه [illegible] لكان حكم الوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا
للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد [illegible] كما يعمل [illegible] والوحدة
ليست بعدد [illegible] فالنزاع لفظي [illegible]
[illegible] ان كل عدد معدوم بوحدة [illegible] من الاعداد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اعتراف بالمطلق كالحق لقوله بالوحدات الغير المتناهية اول من قولها باختيار الاعداد وجود المجرد
اعني الترجيح بلا مرجح لا بالقول المقوم بالوحدات راجع باعتبار انه لازم على كل حال والبعض
يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدها
من شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها نحو تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيئا
من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا انضم اليها مثلها حصل الاثنا عشر وهي نوع
من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الستة اذا انضم اليها
تحصل منه وهي نوع آخر من العدد واذا انضم اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهي نوع
آخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع آخر والزيادة لا تنتهي الى حد
يزاد عليه فلا تتناهى الانواع اي نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق اي انواع الاعداد
لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطق والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي
اعتبارية لا من الضابطة بحكم ان اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا
انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم
واحد الى واحد بحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر بحكم العقل بالثلاثة عليها
وهكذا والوحدة قد تعرض لما انضم وتقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة
فان كل ما له وجود فله ايضا وحدة ما ولو بالاعتبار كما قيل من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما عرف في امثاله من الامور الاعتبارية
وقد تعرض لما يتكثر فان وحدة زيد مثلا تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتكثر
اي يتميز كل منها عن الآخر بالمشهود اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد تتميز عن
وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تتميز عن وحدة زيد ويسمى ان تعرض على الاعداد
مضافا مشهودا بالاتي الوحدة بعينها ليست اتحادهما لكونها

الامر انه تعرض لها اضافة اي لموضوعها الا بما يقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة بموضوعها
الغير وبهذا الاعتبار يكون موضوعها مضافا مشهودا وذكر في الشرح من المتن ما يخفى على البعض
وكذا التقابل يعني يكون الكثرة انه تعرض لما يتكثر وتعرض عن مسار كما للوحدة وهاتان
الوحدة اي موضوعها باعتبار وال ... معالمها مالك اي الوحدة تعرض لها اضافات
اسباب بالقياس اي موضوعها واحدة منها باعتبار الوحدة لها وما بينها باعتبار حلولها فيه
والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي المقابلة للكثرة اول ان الاضافتين
الاولى والثانية مخصصة اضافة واحدة لا تعاوت بينها الا بالعبارة وان عروض هذه
الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل متصف موصوفها سلك الحالة وكذا
التقابل الى الكثرة انه لما هو الاضافات الثلث فان الكثرة لموضوعها وحالة فيه ومقابلة
للوحدة وتعرض له اي لتقابل الوحدة بالكثرة عروضه لها اي للوحدة واراد بها هاهنا
معروضها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو ما يراد
الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ما هو اما باعتبار خصوصه ما ونقابل الضدين
وهما وجوديان ويتعاكس هو وما مثله في التحقيق المشهورة وتقابل التضايف قال الحكماء
الا بيان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان ان
اي تعرض متعاكس والمتعاطلان مما المتخالفان اللذان يصح اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
جهة واحدة ويخرج بقيد المتخالفان المتماثلان وان امتنع اجتماعهما او يعد امتناع الاجتماع في محل مثل
السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وحيث يعدو جهة الكثرة من الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار
سببين ويتعدد جهة المحل المتعاطلان او لا يمكن اجتماعهما في الوجود كما من الاربع وسواد الجسمي
يتعدد بوحدة الزمان ويتشرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه تعالى والوضعي يشمل
الاجتماع لان الوصفان في ذات واحدة وان كان في وقتين يصح توحدها دفعا
التغيير والتضاد ثم المتعاطلان اما ان يكون احدهما متعقلا بالآخر اولا والاول اي الاعتبر فيه

مبحث التقابل

يستحيل ان يتصف اليه العدم فعدم ملكه فان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر
العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجة فانه عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يعتبر ذلك الوقت كعدم اللحية عن
الطفل او بحسب قبوله بحسب نوعه كالاعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان والى
تعريفه يشير بقوله اي يقابل سلب وايجاب مطلقا لما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة اخا متقابلين
تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ان وجودا اعتبار
خصوصيتها او اشتراك ام يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوران
وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والبعد فيسمى بالمتضادين العنوان
بهذا المعنى بالضدين الحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهور منه
الحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه على عكس تقابل التضاد وهذا امر قد يتعجب
منه وما قيل في الحقيقي والمشهور منه والمشهور منهم المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي المحل القابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما الايجاب
والسلب واعترض عليه اولا بانه لم لا يجوز ان يكون كلاهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان المعدوم المطلق لا يقابل
وان العدم المضاف لا حاجة لمعه والعدم المضاف الى مثل العدم المضاف لاحاجة له في كل موجود
اتصف اليه العدم واما العمى فهو سلب البصر فلا يقابل له فان اريد باللاعمى سلب اضافة
هو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية بعدل
والسلب الوقت فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد الوجوديين مضافا الى الآخر
الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المعنيين اللذين اضيف اليهما

بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان
تقابل كل عدم مع ملكته تقابل الايجاب والسلب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم
والملكة يجوز ارتفاعهما كما في العدم الحول عن من شانه ان يكون احول مع عدم قابليته البصر فان ملكتيهما اعني
البصر والحول كلاهما مرتفعان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول فرع شرط ان
يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير السابقة لا يصح
قوله ولا اجتماعهما في كل موجود مما رفع اتصف اليه العدمان واما ما شاع فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب العمى
البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل اضافته وتعقل سلب البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما
وان كان ما صدقهما من حيث الاختلاف منهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يتحد به واما ثانيا
فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الاضافة وسلب القابلية وهذا المفهوم العام يقابل المفهوم العمى
بعينه سواء كان افراد مفهوم العمى سلب علم البصر او غيره او مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل لكن الحكم بالتقابل
بينهما وتباعد ميان واما افراده كذا او كذا فاخص من مطلق الافراد والاحكام الخاصة بالخاص لا
تلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اراد
به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك تم وان سلم فنقض بالنوعين
خاصين اذ لا يصدق ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب
الايجاب فذلك تم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
وقد ثبت بما ذكرنا ان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم ويشمل اطلاق العدم والملكة على السلب والايجاب
[illegible] فهما ان يكون العرض منهما عدميا بالوجودي واجيب بان المتقابلين منسوبان الى المحل واحد ولا
[illegible] اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما وروى ان الكلام في وجود الملزوم
[illegible] اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكون اللازمة لماهيته وعلى
[illegible] سبيل البرهان او كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب الايجاب
[illegible] بالقياس الى الآخر كعدم القيام وعدم القعود وعدم العام بالفرق المتضادين وكذا الوجود

والعدمي او الممكن المعدوم عند ما للموجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم بخلاف المتساويين
وعلى هذا الانعم قول الشارح وبما على المتساويين وجوديان ثم ان بعضهم اعترض الى تعريف التقابل
الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عن الحال ولذلك جوز ان لا يتصادق الجواهر ولا
موضوع لها واعترض آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد في الصور النوعية
للعناصر ونظائرها وذلك ان المراد امتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض ان امتناع الاجتماع
الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل على ان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يكون بسبب امتناع الحلول كالانسان
والفرس مع موضوع المتقابلين بخلاف مفهومي الساكن واللاساكن فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار
الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالسالبة والموجبة فان قولنا كل انسان
حيوان يقابل قولنا ليس بعض الحيوان بانسان بل قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ
التقابل بين الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من جهة ...
المجردة مقابلة اخرى فلم هذه المقابلة ... اذا كان المتقابلان بهذا المعنى صدقا النسبة و
لكن هو المتقابلان كما كالاضداد في اعيان الامور اسمى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
على محل فيما ... المتقابلين مورد او محل للثبوت وعدم الثبوت او المراد من الحلول بينهما ما يعم الحلول
الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ
السعادة ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فقط كالفرسية واللافرسية
فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس قال اطلاق اسم المتقابلين على موضوع واحد ...
زمان واحد ... قال اعترض ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود ذلك
كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول ... الفعل ... [illegible]
اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر مع ... على ان يكون اللافرس ... الصدق و...
لكون النسبة بالصدق ... في المعنى ... بالفعل او ... [illegible]

وموضوع ذلك النسبة الحاصلة وقوعها او سلبها فرجعان بالقوة الى قضيتين ... الاعم مفهوم الفرس
ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ... هو مفهوم كلي لا يعتبر ... مفهوم
الفرس ولا سلب الحقيقة بينهما اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة ... اذا
اعتبرت معهما او احد اوهم ... معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليهما الحكم ... ادراك
وقوع او لا وقوع يعني ... ذلك المفهوم الواحد كالمشهد به الموجبة فهما الفرس واللافرس المأخوذ ...
به الوجه متساعدان في انفسهما غاية التباعد متساعدان ومتنافيان على ذات واحدة بحسب ...
بهذا الاعتبار فان قلت قد قرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت محل الكلام ان مفهومي الساكن واللاساكن المأخوذين على الوجه الآخر
مفهومان تقابلا خارجا عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب و
الايجاب اما ان يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع ... لا يتصور ورودهما الا على نسبة ... من قول الحكم
وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة ...
عقلية ... واذ حصل في العقل كان لكل منهما عقد ... الاعتقاد او اذا عبر عنهما بعبارة كان كل ...
العبارتين قولا ... مفهومي الساكن واللاساكن او ... معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب
فكيف يكونان متقابلين ... تقابل الايجاب والسلب ... ليس من الاقسام الاربعة ... تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة ... من كلام الشيخ ... معنى الايجاب والسلب المراد بهما ... ذلك
الا ... بالكلية فان قلت على ما ... معنى الايجاب والسلب لزم ان يكون ... الموجبة
الكلية ... كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان ... تقابل
... والايجاب فان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني ... وجود الحيوانية للانسان
... الشيخ من التقابل التضاد ... يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين
... الآخر ... من التقسيم ... الايجاب الكلي كان ذلك ...
... مع الايجاب الجزئي ... ولا يكون رفعا للايجاب الكلي بالسلب

الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ولكن يصدق احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متساويان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اولا فظاهر فساد ما قيل من

ان اطلاق الضد على الكلي لا على المساوي مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع

لا لان التقابل بين الكليين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب

الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في كلام الشيخ على ما نقل ما التعاند قوله يشتم

التقابل بتضاد اذ الكل المتقابلان تقابل التحقيق صدقا الستة وكل ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد

في اعيان الامور وبعضهم الشيخ ان تضاد الكليين تضاد من الامور العقلية لا اساس

الحكمة التي هي امور عقلية شبيهة التضاد من الامور العينية كالسواد والبياض وما كان هناك

ونعيه ان تقابل المتضايف حسن للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالمتحاور

والمتماس وغيرهما فكيف يكون مباينة صدقا له احاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل

الجنس اي المتضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم المتضايف عارض له مفهوم التقابل

مفهوم المتضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لهيئة من التقابل

اخص منه على قياس كون الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض

لمفهوم جنس الجنس اخص وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض مع

حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص البتة وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو

فرد من افراد المتضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فهو اعم ولا استحالة في اندراج

مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعمومه افراده منه من حيث الصدق على افراده كالجوهر

فانه تحت مفهوم مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على

علته الجنس كيف هو مثلا فليس هو من انواع مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراد

افراد وكذا المفهوم تحت الاخر وكذا الحال من مصدق المقابل والمتضايف فان مفهوم المتضايف

صدقه على افراده اعم من المتضايف ومن حيث هو هو مندرج ...

قال الشارح واذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم التحتاني مندرجا تحت الفوقاني المندرج كما في المثال

المذكور اما اذا كان واسطة كما في مبحث ... فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ما يصدق على الشيء على ما يصدق

عليه وذلك الشيء قلت اذا كان المتضايف داخلا تحت المفهوم المقابل الذي هو عارض لاقسامه

لم يلزم صدق المتضايف الا على ما يصدق عليه تلك الاقسام او عليهما من حيث العموم وجهه لكان

العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وهذا هو معقول ما يكلا قول

وفيه نظر لان مقصد السائل ان المتضايف كونه داخلا في التقابل يصدق على ما يصدق

عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق المتضايف بالضرورة

عليها انفسها ولا ارتياب في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه عامة ما في الباب انه لا يكون

صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل

والعرض فقوله ويندرج تحته راجع الى المتضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة

ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي المتضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد

عرض له مفهوم المتضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم المتضايف ومن حيث انه

من حيث انه معروض لهيئة من المتضايف اخص منه لكن يشكل بان قوله ومقوليته بالتشكيك

اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون

ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية اولى

الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها يكون

على تعقله وهو اظهر في المتضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فمردود فقال الامام

يتعقل بعينه المتضايف وان لم يخطر بالبال امتناع اجتماعهما وذلك يعرف عدم ...

قال الشارح ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ... واما لذوات المتقابلات كالسواد

والبياض مثلا فلا كلام فيه وانما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض لتلك الذوات

... ان تقابل السلب والايجاب اشد من مفهوم التقابل مما سواه من اقسامه

التقابلين واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشي اما رفعه او ما يستلزم رفعه اذ ان
ما عداهما لكونه اجتماعيا مع ذلك الشي قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشي معه اخاص لذاته وكذلك او
لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا لا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافي
رفعه معه اخاص لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشي انما
على تسلسل التبع لا بالذات ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مصدار الرفع
الاول بحالم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر
الا مستلزم لرفع المفهوم الاول بمجرد ملاحظة يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بعد الشعور الا اجمالي
فسقط وظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين والذلك قيل فيهما او اعتقد ما ان
وقطعنا النظر عن جميع المفاهيم الخارجة عن مفهوميهما وذلك لذاته من اعتقاد اخر ويظهر مما
ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما انما هو
فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اصالة الشر لصدقهما على ذات
واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب
الخير واذا الخير ينافي سلب الخير في الجملة فكانت المنافاة متحققة من الجانبين الخير انما ينافي
ايجاب الخير في سلبه ولا الخير ينافي الجملة وسلبه فكان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من
التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا الجملة ان
يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يعني الا ان الحكم
الخير ينافيه سلبه واما الجملة فمنافاة في السلب فكلا ولا نرى ان الحكم بينهما [illegible] ايجاب م
ينافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ السند [illegible]
منافاة اخرى والاقوى لابد له من شي هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عند [illegible]
وعدم الشر الاول ذاتي الخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعدم [illegible]
يعدانه خير وعدم الشر رافع لعدم الشر والرافع للعدم [illegible]

العرض فان ذلك بان العرض اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن
لازما لم يكن رافعه منافيا للموضوع لانا نرى ان الرافع للاوسط يكون اقوى من الرافع لغير الاوسط
لا محالة فان الماشي الى جهة غير [illegible] لا يكون الباقي التوسط بالوسط حسنا اقوى من تحسين البار
العفيفة بالمباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ والسند فيهما ان اشد
قوله والسلب فيهما السلب ووجه بان التضاد يشترط لتعانده بالخلاف ومع ذلك في امتناع الاجتماع
بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق التباين الذاتي بان يكون احدهما سلب الاخر مع ان ذلك
الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي المشهور على [illegible] بل العدل ان اجتماع
يسعى على امتناع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فاعرف
ان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والمتضايفان كذلك وقيل معنى كلام الشارح ان الانواع
السلبية هو التضاد لان قول القوة والضعف في احد من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك علة غاية البعد بخلاف السواد وقال لماذا ان النقيض يعني الخلاف
والسلب مطلق سوا كان من المفردات او من القضايا المسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق
من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى اصطلاح
المحققين بان التناقض كما وقع في القضايا يقع في المفردات فاختصاص الاصطلاح
الحكم بالقضيتين يخرج عن الجميع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض في القضايا لان الكلام في
الاحكام [illegible] فخصصوا الحكم بالتناقض في القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة
[illegible] على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم و
[illegible] ولما لم يتعلق لهم بالتناقض في المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو
[illegible] التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف موقوفا على معرفته [illegible] في اثبات المطالب
[illegible] الحقيقة من جهة اثبات احكامها من العكوس واتباع الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض
[illegible] بينهم اياه على ذلك وكذلك تعرضهم للتناقض بالمفهومين المتنافيين

بوا بينهما اجتماعا او ارتفاعا بمعنى على ما ذكرنا اولاً وما ذكرنا ظاهر فساده فان من
ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر موجودا على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك
مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما
كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان [illegible] ارتفاعهما
اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مراده بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد
ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما [illegible] ان التنافي في
التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فاراد ليس [illegible] الآخر كان [illegible]
عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان متناقضين على الوجه المذكور [illegible]
بهذا المعنى [illegible] كل شيء نقيضه سواء كان [illegible] لا [illegible] ذكرنا [illegible] يكون
تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان من المفردات او من القضايا [illegible] التناقض
وظاهر انه [illegible] بمعنى [illegible] ذلك اللفظ بمعنى آخر [illegible] ذلك المعنى وتحقق
التناقض في القضايا بشرائط ثمان بمعنى ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على
شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط [illegible]
[illegible] بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا باتحادات ثمان وحدة الموضوع وحدة
المحمول وحدة الزمان وحدة المكان وحدة الشرط وحدة الاضافة وحدة الكل والجزء
وحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلاف شيء منها كما تقول [illegible]
نائم عمرو ليس بنائم او زيد كاتب وليس بكاتب او زيد [illegible] او ليس [illegible]
وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر [illegible] كونه ابيض [illegible]
كونه اسود [illegible] الزنج اسود [illegible] وليس باسود [illegible]
بالقوة وليس [illegible] بالفعل [illegible] ان [illegible] لكل [illegible]
انما هو في القضايا المخصوصة واما القضايا المحصورة فشرط [illegible]

اي الشرط فيها تسع شرايط وهو الاختلاف فيه اي في الكم بان يكون احدهما كلية والاخرى
كلية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما عرفت [illegible] مع تحقق الشرائط الثمان [illegible]
كذب القضيتين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان [illegible]
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط [illegible]
وهو الاختلاف في الجهة اي اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما [illegible] بان يكون احدهما [illegible]
والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق المكنتين وكذب [illegible]
في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان
كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة [illegible]
شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق [illegible]
التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة
مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة [illegible]
الاختلاف فيها بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة [illegible]
[illegible] والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات [illegible]
والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة [illegible]
ورفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا [illegible]
بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الكيفية لا [illegible]
النقيض ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون اطلاقا ولا دواما ورفع الدوام [illegible]
لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الكيفية [illegible]
[illegible] لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاحد نقيضي القضية [illegible]
[illegible] وذلك بادخال كلمة السلب على لفظها فعدا الى السلب [illegible] فاي حاجة في ذلك الى الشرائط
[illegible] المذكورة والى التفصيل الذي اورده المنطقيون في نقيض بعض [illegible] قلت الامر على ما ذكرت

فان النقيضين المتناقضين يجب ان يكونا متحدين من جميع الوجوه ولا يعتبر ان الايجاب
في احدهما سلباً في الآخر ايضا لكن كثيراً ما يغفل عن الاعتبار ويظن في قضيتين انهما متناقضان ويغلط
فيسلم ان الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر ويظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد فيهما بحسب
القوة والفعل فاشترطوا الوحدات الثماني ليحصل لهم الكمال اعني اتحاد النقيضين وعدم تغايرهما الا بالسلب و
الايجاب فلا يغفل عن وجه من الوجوه الى ان يمكن ان يمنع تغاير النقيضين ولهذا قالوا ان
رد الوحدات الثماني الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين
الاولتين او الى الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعله بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال [illegible]
واما اشتراط الاختلاف في الكم فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب
كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان
بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط
المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي اورده المنطقيون
في نقيض بعض [illegible] وغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها
المساوية لها حتى يكون عندهم من المتناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس
والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله في الموجبات [illegible] ان المطلقات
المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي تحقق التناقض منها او الكليات بحصر الشرائط الثماني
واذا الكليات محصورة الشرائط التسع كما هو ظاهر الكلام اولا يناقض من المطلقات بل اراد ان
هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن لا يحقق التناقض [illegible] الا
اعتبار الجهة والاختلاف فيها وكانه قال يناقض القضايا باشرائط يحقق فيها مع قطع النظر عن
شرط آخر لا يحقق الا باعتبار الجهة [illegible]
اعتبارهم في الاقيسة [illegible] بحسب الكمية والكيفية على حدة [illegible] اعتبارهم شرائط [illegible]
في المختلطات واذا اخذ العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا [illegible]

بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها العدم ملكة سواء كان عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى
او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فيجعل
هذا المجموع في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او
جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء
سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء اولا [illegible]
المذكورة من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تعادل [illegible]
اي الموجبة المعدولة تعادل الموجبة المحصلة صدقا فقط واعم ان يصدق الكاذب [illegible]
على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويكون كذبهما معا او الموجبتان انما يصدقان [illegible]
الموضوع فقط وكذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبا يصدق [illegible]
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس لا كاتب
وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض [illegible]
والسكون لا يستلزم شيئا منهما [illegible] فان لا يصدق بالضدين ولا بامر آخر متوسط بينهما
كالشفاف الخالي عن السواد والبياض [illegible] عن الالوان [illegible]
لكن عند الاتصاف بالوسط سواء اعرض ذلك الوسط باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين [illegible]
وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كالعادل لا جائر ولا [illegible]
متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل [illegible]
[illegible] متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت [illegible]
[illegible] بخلاف الامر الاشد منها وهو مستغن عن الاجناس [illegible] وفي الانواع [illegible]
[illegible] قالوا التضاد من الاجناس اصلا ولا من انواع [illegible] التضاد من انواع الاخرة [illegible]
[illegible] ليست مندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون [illegible]
[illegible] لا يستقيم في ذلك سوى الاستقراء [illegible] بان النفس [illegible]

صدق ان مع كونها جنسين لانواع كثيرة بجهتها وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا اتحاد بين
الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا جنسين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر عدم الخير وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها
فان ما تحتها الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها اجناسا او انواعا
او فصولا او … ليست بمتضادين الاجناس بل من العوارض التي يجوز ان يكون
متضادين مع ما تحتها جنس واحد وحمل الجنس والفصل واحد جواب دخل مقدر تقريره
… واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يمتنع تضاده لانه واحد فيهما فالتضاد
انما يقع بالفصول والفصول لا يجب ان … جنس واحد فلذلك دخول الضدين تحت جنس واحد
وتقرير الجواب ان حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود في الخارج حقيقة … جنس وفصل ولا يكون لكل منهما
وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل يكون لكل منهما وجود مغاير بالوجود للآخر انما هو باعتبار
العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المتحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد
انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا … توجيه هذا المقام واقول
فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كتقوم … الجنسية والفصلية لانهما متضادان
انما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية ايضا كما … العدم … مثال
عدم القيام بالقعود وعدم القيام بالعجز ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان
فلا نسلم ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا مطابقا ومحاذيا على …
من معنى وجود الطبائع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان
واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا لاقسام التقابل
ولم … احوال المتقابلات لان ذلك … مفصلا في بحث الاعراض

العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر
معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية …

نسخه

العلة والمعلول

… من العلل اذ لا احد وعن شيء منها فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى
الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية والصواب ان يقال العلة
ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون الشيء
بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لان صورة السيف قد يحصل في الخشب مع انه ليس حاصلا
بالفعل لامكان الصورة السيفية المعينة او احدثت … حصل السيف بالفعل قطعا وليس الحاصل في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها … لانه لا يتحقق هناك فرد من نوع صورة
السيف وحينئذ ان تحقق فرد من نوع السيف ولم يتحقق فرد السيف بالفعل … ان صورة السيف
يحقق هناك فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء
به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة و
الصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها الامر بالفعل او بالقوة
وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا … عليهما فيختصان باسم علة
الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين لهما في علة الوجود والثاني ما يكون خارجا اما منه
الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة
والصورة … لا يوجدان الا في المركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون له غاية
وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد … الموجب غاية … بالغاية الحقيقية التي
هي علة غائية للفعل وعرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها
الخارجي فهي معلولة للمعلول … عليه … في الوجود … العلل …
… الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي … المحتاج اليه الشيء …
… ان يكون مركبا من هذه الامور … علة تامة …
… يكون من الفاعلية … البسائط الصادرة عن الموجب …

ومن مائثره ولا تتصور دفع لائق لا بد من اعتبار امكان المعلول والمركب لازم لا يتحول
علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان
ماهو في جانب المعلول فما ماهيته بشا محكمها ثم يطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا من امكان
مرة اخرى اقول فيه نظر لان الكلام في الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول
التامة العلة لكن الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه
ايضا والعمدة ما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد شئ لا شرط اعتبر في تأثيره ذات
المعلول او كان مركبا مع اجزائه الى جملته يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا
الكل بل الامر بالعكس فاطلاق بسط العلة عليهما غير صحيح التعم الا ان يقال ذلك اصطلاح
مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه مطلقا او لكان العلة ان مرجعها المحتاج اليه
جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة من شئ معدوما وهو وده انعدام الكل بانعدام الجزء
بطل لان انعدام الجزء مستلزم مائثر المعدوم في الموجود ضروري والعدم لزم السد او باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف مائثره عليه المؤثر
وليس مؤثرا فيه وهذه بديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف
عليه مائثر المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط مائثره
امور عدمية فلا يلزم مائثر المعدوم في الموجود ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن
الى مؤثر موجود وان كان مشروطا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن [illegible]
هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام [illegible]
وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة [illegible]
الا ان الشرط الوجودي فلا العلم الا الالتزام عدمي [illegible] ذلك [illegible] الى [illegible]
العدمي هو المحتاج اليه والاحق ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان [illegible]
اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة [illegible]

فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه
الطارى على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم ينعدم ويعترض على حصر العلل في الاربع بالشروط
الموضوع كالثوب للصابغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للمنشار والوقت كالصيف
للذى يصح الادم والداعي الذى ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق
وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن
نفس الشئ بانه الشئ وما لاجله الشئ او اجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل الفاعلية لان الفاعل انما
يكون فاعلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الغائية لان المراد بما يحل عليه هو ما يحصل له المحتاج
والسائر ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة
الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو ما يحصل بالفاعلية بالافادة
هو الفاعل بالفعل لكن لكن ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه جزء المعلول ولا مادته فلا احتمال
ولا معنى لعدم انحصار الاقسام الا وجود شئ يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شئ من الاقسام
لكن وجهه ان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل بالفعل والفاعل [illegible] الاستقلال الاحتياج
الى ما ذكر انما هو بما يتوسطه احتياجه اليها فكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة ثم
توقف الشئ بلا واسطة اقول لكن يبقى شئ وهو انه كان [illegible] ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم فسروا الخارج عن الشئ الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى
[illegible] في مؤثرية المؤثر فقط وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة [illegible] المذكورات شروطا [illegible] العقل السليم
[illegible] ما يتوقف عليه وجود الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والثاني اما مبدأ الوجود او ما لاجله او لا ذا
[illegible] يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط [illegible] وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء
[illegible] حين العقل وهو الجنس والفصل او خارجا وهو المادة والصورة والا خارجا [illegible]
[illegible] يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث ذكر بسط العلة مطلقا يراد به الفاعلية وذكر البواقي [illegible]
[illegible] ويقال للمادة مادة [illegible] ويقال للغاية غاية وغرض

فالفاعل بسبب التأثير وعند وجوده يجتمع جهات التأثير فيجب وجود المعلول بمعنى عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويكفي علية لاستعداد مادته فيجب وجود المعلول وان ظهر من وجوده
في زمان وعدمه في زمان آخر مع وجوده في ذلك الزمان ان كان لا لامر لازم لو وجد في الزمان الآخر
لكن يستحق ما وجد باستجماعه ان لم يكن لامر لازم رجح الاول مساو على الآخر بلا مرجح لان ترجيح
الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبعد استدفع ما يقال لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من
المختار وانه جائز عند بعضهم انما يستحيل الترجيح بلا مرجح لا بلا موجب ان ارادته وتعلقها لكون شرائط
التأثير موجودة في الزمانين معا لا تصور فيه ترجيح بخصوص احد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر
ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة كما ذكرنا ولا يجب مقارنة التقدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول ان المستفاد من هذه العبارة ان
وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما سبق من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة
لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون سابقا عليه
لانا نقول اذا اوجد الفاعل لجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده في [illegible] او بعده
بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان مسبوق [illegible]
وجود المعلول في بعض اجزائه او لا سبيل الى الاول لامتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه [illegible]
ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود [illegible] يمكن وجوده بعده فاختياره ترجيح بلا مرجح [illegible]
وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعد [illegible] وجوده [illegible]
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان [illegible]
غير معقول [illegible] هذا الجواز استناد الحادث الى القديم [illegible]
تأثير القديم في الحادث بشرط حادث يقارن الآثار الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات [illegible]
الفلاسفة فيكون القديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا في الفاعل المستجمع لجميع [illegible]
[illegible] فيه بان [illegible] العلة والمعلول لا يكون الا بعد وجوده [illegible]

عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة فيكون الايجاد بعد وجود العلة المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التأثير بزمانه
ثم ولا يجوز ان يتأخر المعلول عنه اي بعد الفاعل بمعنى اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم
مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع واما في
السائر فسواء وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لاستحالة
ما يغاير جزءه بدليله واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى بعدها المعلول بعده لان الامكان يتحقق في جميع
الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات
محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فلو زال شيء منها في وقت
زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا حيث لا يبقى المحتاج مع زوال المحتاج
اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده
فعدمه الطارئ يحصل تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال الوجود فان قلت على ما ذكرت يلزم
حال وجود المعلول وعند عدمه [illegible] عدم الوجوب [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] من الوجوب وانما احتاج [illegible] الى الجواز [illegible] الا الجواز اقول [illegible]
هذا الكلام [illegible] ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول [illegible]
مقارنا المعلول بعد المعد حتى لو قال [illegible] وان جاز في المعد وان وجب في المعد بمعنى ان وجب مقارنة المعلول
المعد لا بعده [illegible] المعنى نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان [illegible]
[illegible] وان وجب في المعد دون [illegible] وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد يجب
[illegible] المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد البعيد فانه يجوز ان يجامع [illegible]
[illegible] فلا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد [illegible] الاستعداد وجود المعلول [illegible]
[illegible] الاستعدادات [illegible] فلا يجوز ان يجامعه وجوده بالفعل [illegible]
[illegible] حكمه [illegible] فلا يجوز ان يجامعه [illegible] ان هذا الدليل [illegible] احتياج المعلول [illegible]
[illegible] يكون المعلول [illegible]

البدل عاد او وجد بعد انعدام الموجب فوجد الآخر في زمان انعدام الاول فوجد المعلول من غير انعدام
بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا الامر من
عدم الشرط وعدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد علتان
مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ... استبداد
وحده وكذا المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى
فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاول ثم وجد بالعلة الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم
ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بالعلة الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان [illegible]
للمعلول اصل الوجود والتقدير ... حصول الحاصل ولا يمكن ان يقال انما يحصل بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
او يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان العلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجد
احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاول ابتداء فان قلت ما ذكرتم ...
... والعلة الفاعلية اولا لكل واحد من الفاعلين من ماثره دون ... وهو على
جاز ان يتوقف ماثره على احدهما لا بعينه فلت او ان توقف ماثره على احدهما لا بعينه لم يكن ...
منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف ماثره على احدهما بخصوصه فان ... ويكون الماثر مشروطا
بخصوصه الآخر فاثر الآخر ... ما ذكرناه ... وكذا الحال في عدم المانع من الماثر ...
المانع ... بعينه فلا تعدد في عدم المانع ...
بخصوصه ... ويكون الماثر الموقوف على خصوصه ...
آخر اولى ... بانعدام العلة الاولى ...
وجد علة ثانية ... وجود المعلول ... فكان اصل الوجود حاصلا
له ... الوجود الحاصل للمعدوم في الزمان السابق ... العلة الثانية ...
وذلك ... اصل الوجود ... ان يكون في الزمان السابق ...
بعد وجود المعلول ... الزمان الذي ... وجود [illegible]

ثم فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي بعد زوال العلة الثانية غير الوجود في الزمان
السابق الذي بوجود العلة الاولى لا في معنى هذا الكون ... العلة الثانية وجود المعلول في
الزمان الثاني من استمرار وجوده والاصح للبقاء لا بد انما العلة الثانية بعد بقاء وجود المعلول الحاصل
بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة بالمعلول العلة الثانية بعد نفس الوجود من غير استمرار ان يكون في الزمان
الثاني والاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى ... لم يتخلل بين زماني
وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار الوجود ... وذلك لا ينافي استقلال العلة الثانية
... فلا ... ان يكون للمعلول الواحد علتان ... اصل الوجود ... العلة ...
اخرى ... الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله ... ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة ...
كونها مستقلة او المطلوب ... جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته ... كان ...
... هذا الدليل ... امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه ...
قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاول ثم وجد بالعلة الثانية لزم اعادة المعدوم وان
انعدم بانعدام الاول ... ويسقط عنه الاعتراض ... قوله
او توقف ماثره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
ماثره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون الماثر المشروط بخصوصه الآخر ماثرا آخر
... استحالة ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان مطلقا ... لا استحالة في ان يكون
لواحد بالشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما ...
... المعلول الشخصي ... وجود المعلول ... ان يتوقف على احدهما
... لا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصه
... المعلول ... فلا يكون الاخرى علة ...
... شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط ...
... وكذلك ...

وجود الابن فعلا اما فاعل الوجود او شرط له مع ان الابن سبق بعد الاب وكذا السادعلية حق
او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يكون
ان سبق بعد العلة فان الاب بارادته بخصوصه وحركته معينة علة فاعلية او شرط لم يعلم الا
لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه مع انضمام امور بحدود اسباب علة
لاستعداده لحصول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدا الفياض فصورة الانسان
وبقاءه الانسانية علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاءه بعده ولذلك البناء بحجارة وتمايلها
بعد مادة لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدا ومع وجود محل المعلول الفاعل او
كان واحدا اي ذاته ولم يكن له جهة ولم يكن فيه له شروط ما مر الحكم عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد سوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
الفاعل المختار كما سبق عليه واما النزاع بينهم ان المبدا الاول موجب او مختار وكمي الفاعل
المختار او المعدوم ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن
بصدده او هو بصدد كونه باعتبار بعد ذاته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان
تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومسارعا فيه انه احتج الحكماء بوجوه الاول
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منهما
نفس الواحد الحقيقي كان لا مر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه
لكن واحدا اما ويجيء واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل
لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن موجودا مصدرا
خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية
بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم فساده فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
لو لك الشي امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه او ... لزم تركيبه
الى امر اخر وينقل الكلام الى مصدريتها ... لزم ... التسلسل ...

وكما ان الشي الصادر عن الواحد والكثير مصدرية لذلك الشي لاشياء واحدا وهو مناف لما
ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة ونارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني
عن المصدر فهل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها تصدر عنها معلولها المعين
يكون لها تلك الخصوصية مع غيره او لولاها لم يكن اختصاصها بالعدد المعلول باولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان النار تصدر عنها البرودة فلا بد ان يكون
لها مع البرودة خصوصية لا يكون لها مع غيرها وبحسب تلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها
وفي الحقيقة تلك الخصوصية هو المصدر فيكون موجودا قطعا ومتقدمة على المعلول ضرورة ان
تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالمصدر اخرى ويكون العلة بحسب عنها المعلول تارة اخرى
وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية المعبر عنها الا يتكال بانها
اضافة ثم لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق اختصاص بالمعلول
المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز
مما لا يكره فارغ المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالنسبة
الى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يحتج الى مصدرين متغايرين
لا يمكن ان يكون كلاهما عين ذات المصدر لامر آخر ولا ان يكون واحد منهما داخلا فيه فيلزم
يكون احدهما لا اقل خارجا معلولا له وينقل الكلام الى آخره واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة او غير متساركة فيها
فيكون تلك الخصوصية بعامة عن تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها فالاعتبار دون بعضها
... لامر ... خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة وقوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية
... هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية
... في الحقيقة فاعله حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد او جهة ... خصوصية
... آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع

المأخوذ منه دون غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا يرى ان الشرائط كلها
موقوفا على الوجود الخصوصية بل يكفيه بعدمها على المعلول او نلتزم في تكثر في الواحد الحقيقي ولو
بالاعتبار لا نسلم انه لو وجب تعدد الامور الخصوصية تكثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب
الاشياء الكثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لان سلبها يكثر في ذاته حكمه بطل لان جميع ما سلبنا عنه
مسلوب عنه بالعقل وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يحصل في العقل الا بعد تعقل
مسلوب ومسلوب عنه بعد ما ولا يتعقل ثبوت المسلوب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي من
حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه الاشياء الكثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب …
حد بعينه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن في تحققها في الخارج ولا يتوقف …
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب انما الموقوف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال
منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا اذا رأينا ان الماء اوجب البرودة والنار
اوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء … بتعدد المعلول تعدد العلة … عكس …
الى … كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير
طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا اذا رأينا نارا ولا برودة معها …
مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة … كما كان مع النار علمنا … تخلف … كل منهما عن الآخر …
فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن الاستدلال بها على تعدد المؤثر في …
المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا لكان مصدر
ا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان …
هو صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كسابقه …
البرهان على هذا المطلوب قال الامام … من اعتنى … في المنطق …

هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض لكثرة باعتبار
الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات
سلسلة واحدة فيكون كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له
او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن مع المعلول الاول …
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ما له وجود … بالغير … بالذات … تعدد
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه الكثرة اعتبارات …
علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست علة لا بالاستقلال … جهات …
احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا …
بذات الواجب تعالى يصح ان يحصل منه الممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من
غير ان يحصل بعضها معلولا لبعض واسقط في ذلك وحكم بان الصادر الاول … الواحد …
بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير
لزم الدور ورد الغرض بان سببها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير
كما مر فلا دور واقول ان السلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين اما
الاضافة … تحققها … شرح الاشارات …
بعد ذكر الجهات المعتبرة لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر … قال اذا فرضنا
… ا وصدر عنه شيء واحد ولنكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم …
… عن ا بتوسط ب شيء ولنكن ج … ب …
… لا … ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر …
… عنه … ا بتوسط ب ج وحده شيء او بتوسط …
… ج د … بتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس …

سادس وهو ب والوسط ج سابع والوسط د ثامن والوسط ج ايضا تاسع وهو ج
وهو عاشر وهو د وهو حادي عشر وهو ج ايضا ثاني عشر ويكون هذه كلها في مرتبة
المراتب وان نوديا ان يصدر عن السادس بالنظر الى ما فوقه او الى ما تحته من المتوسطات
الى ان يكون ما فوق واحد هكذا في هذه المرتبة اضعاف ما قبلها من الاعداد وما بعد المراتب
جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فيمكن ان يصدر منها كثرة
في مرتبة واحدة وهو ب ثم احداثه كلامه وعلى الوجه يكون الكثرات الموجودة لا تنحصر في موجودة
لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا الواحد فلا ترد على
هذا الوجه الاعتراضات المورودة على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على الواحد في الوحدة
عكس ويعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين كل منهما بالحادثة فلا بد من بعض
المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم من احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغنائه
عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منها مستقلة
بل جزء علة كان هي الاستقلال العلة ان لا يتوقف في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما
فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع احتياج معلول عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك
فيكون الاحتياج الى كل منها امرا مغايرا للاحتياج الى الاخرى ومع لا يلزم احتياج شيء الى كل
منهما وايراد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها
وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من
عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة الاستغناء عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى
علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة
من جانب المعلول وليس العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بانه
احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما بعينها

لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه فيلزم الكل الى مفهوم احدهما لا بعينه الكلي
لا ينافي الاحتياج كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة
معينة باستناد افراد العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة الموجبة جاز ان يكون
الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من احتياجهما
كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهو الاحتياج
لا ينافي الاحتياج لانهما او احدهما لا الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي
هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان نختار في الدليل الثاني استقلاله وهو ان
يتوقف المعلول على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني
فلا يتم هو الغرض واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحدة
منهما احتياج المعلول الى بعينها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل
واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكر ما ولعل المحقق بل توارد هما على سبيل البدل ايما اسدا او
التعاقب لا يلزم محذور اذ المعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة
دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها
الى العلة ولا استغناء عنها الا انها انما تكون للوجود الخارجي فان الاستغناء عن العلة معناه ان توجد
بدونها واحتياجه اليها ان لا توجد بدونها فلا يكون موجودا الا متصفا بشيء منها والطبائع لا وجود لها
في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول القوم ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة
ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افراد التي من واحد بالنوع
يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والاستناد الى العلة
المعينة من لوازم المعلولات اقول لا شك في انها من الامور الاعتبارية والالزم
التسلسل في المعلولات الثانية فهو بحث معروف بالتسلسل ومنهما معا المتضايفات وقد
يكون الواحد بالنسبة الى الاخر معلولا وهو يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعقل المتوسط

ولا محاكسة اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولا
لمعلولها بوسط او بغير وسط والمعلول علة لعلتها كذلك وبهذا المعنى مستلزم للدور وبه احتج
من قال ان الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه لما سبق ذكره على بطلان الشيء وحكاه مع هذا
ذهب اليه البعض وهو الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة لعلته
لكان متقدما على المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه وهو محال واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب
تقدمها بالزمان بل بالذات وفي تحقيق معنى التقدم بالذات ان كان من جنس العلية كان ذلك
تقدم الشيء على نفسه جار بالاخرى وذلك لانه علة الشيء العلية وهو عين المتنازع فيه وبحسب المعنى الذي كان
هو الغاية في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا اخر وراء المذكور فلا بد من تصوره اولا ثم تقريره
بما قرر الدليل مما ... من وراء المنع في المقامين اولا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية
ولئن سلمنا ان له معنى ما سوى ذلك لا نسلم ان ذلك المعنى ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال
كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره
واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال ولا اقوى منه
نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه
بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم العلة المعينة بل علة ما وحينئذ يجتمع الوجوب والامكان
متنافيان واما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان لحوق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري
واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين بشرط منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا يكون محالا بعيد وابطاله ادخلا
ببطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة وليس ... لان الدور هو ان يكون الشيء
مفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة ... الدور ويكون شيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة
واحدة ولا امتناع في ذلك ان ... الشيء ... كونه مفتقرا
مغايرة للاولى كما لا يخفى بعيد ... ان ... الشيئين ...

هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار الى الدليل
المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا منع استحالة الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز
ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع في المتلازمين كما
علم من تعاكس هذا المعنى من العلة والمعلول امتناع الانفكاك كل منهما عن صاحبه ولا ظهور فيه وان اراد
بالافتقار امتناع الانفكاك مع بعث الاخر اي ماهو المفتقر عن المفتقر اليه الى الاخر ما هو الحق في
التقدم فنقول ان اردت ان سائر المعلول معنى المعلولية فكان لو كان كل واحد منهما علة
الدور مفتقرا الى الاخر ... كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت
به معنى اخر فلا بد من تصوره وتقريره فانه ... البرهان ... الدور ... اقول الجواب عن ذلك
الشبهة ان بين العلة والمعلول ... ان تحال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان
اهل اللسان ... ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد
فالعقل هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع عن عكسه وهذا المعنى يقال له ما يرسلنا
العلة كونه علة متقدما وكونها محتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا و
متأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فالحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وكونه
اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وعبارة اخرى ... الافتقار
الى نفسه وذلك بديهي مرورة فان منع اللزوم ... وسند المنع ... ان احد ... الاحتياج الى
شيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة ... كافية ... وان لم يوجد البعيدة
لا يلزم تخلف الشيء عن علته القريبة وما نحن فيه ان يكون شيئان يحتاج كل منهما
في وجوده الى الاخر او جهة احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاول علة لوجود الاخر فمن الدور ...
[illegible] لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة
[illegible] ... وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان يكون ...
[illegible] ... البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان يكون موجودة

من وجود معلول لها وليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه والا لزم

مع وجود ما هو في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع

الحصول بدون علة واحدة وذلك لكونه ممكنا لا واجبا ولا لو حصل بنفسه بل يحتاج الى علة يحصل

فيوجد به وذلك يستلزم العلة بالوجود والوجوب للمعلول لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول

اي ممتنع الحصول ابتداء لكونه ممكنا بدون علة واحدة لا بالعدم ولا بالعلم الموجودات الممكن او الموجود

شي منها فيجب وجود علة واحدة لكل الى ما في طرف السلسلة اولا من بكون دابا

الممكنات الى غير النهاية يتوقف كل منها تحت غيره ولو حصل بغيره ولا ينتهي الا الى ما هو واجب ولها

فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لو انها صادرة والتطبيق بين جملة فرضت منها

احاد متناهية وجملة اخرى لم ينقص منها هذا امور برهان التطبيق وعلة التعويل في كل كثير

متناهية تقريره ان لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان

احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها

بعدد متناه منطبق من الجملة التي فرض منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم ينقص

منها شيء الاحاد اي يطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى والجزء

الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل

والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من

الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما بالضرورة

ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض عليه بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء

من التامة جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان ذلك انما يكون لو تساوى الجميع [illegible]

والنقص انما يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فضل عدد [illegible]

حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون الجميع [illegible]

وذلك استحالة شيء من اجزائه فان المجموع قائم بزيد وعمرو مع ان كل واحد منهما [illegible]

مفروض بان عدد الحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة التي لا نهاية لها غير متناهية عند

القائلين بالقدم مع ان الجارية فيهما وتحاب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل ما يتصف

اما مساواة او زيادة او نقصان وان الناقصة تكون منها الى انقطاع وعن

الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه محالا وعن النقض بالنقض ان يكون

عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد وما فيها من الاعتبارات العقلية فلا يوجد الا في

الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقين اعني بالامور المتعاقبة في الوجود

كالحركات الفلكية والتي يوجد بعضها لكن لا ترتب منها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين يمنعون

استحالة لا تناهيهما واجراء البرهان التطبيق فيهما وصرح القوم بذلك في مبحث حدوث العالم وانما

الحكماء المشروطون في الاستحالة بالا تناهي اجتماعها في الوجود والترتب بينهما فهم يقولون بانه اذا كانت

الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول

من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في

الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليس بحسب

الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلا في الذهن دفعة

ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة

معا في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها

ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا

[illegible] لكل واحد من الاولى واحدة بازائه واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على ملاحظة

[illegible] مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق بطريق الحذف بل يحصل التطبيق

[illegible] والعقل والتسوية فاعتبرنا ذلك بوهم التطبيق من جملتين على الاستواء

[illegible] الاول اذا انطبق طرف احدى الجملتين على طرف الاخر كان ذلك

في وقوع كل جزء من آحاد بما بازاء جزء من الثاني وليس الحال فيه اعني الجملي كذلك بل لا بد لكونه في
التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ثم وقوع كل واحد من آحاد الجملة بازاء واحد من آحاد جملة
الثانية اذا كان الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن آحادهما مترتبة والعقل ذلك
الممكن واتفاقهما حتى يظهر الخلف والاحتياج في ذلك الغرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفي وقوع
ووقوع هذا الحكم ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على بطلان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا
سواء كان مترتبة او لا ولان التطبيق باعتبار السلسلتين بحيث يعد كل واحد منهما
باعتبار بما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى السلسلتين على الاخرى من حيث السبق
برهان آخر على استحالة التسلسل بتقريره اما خروج المعلول المحض من السلسلة اذا كان التسلسل في
جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات وحمل كل من الآحاد التي فوق
المعتبر الاول وتحتها على المعتبر الثاني معتبرا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه
علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى
المعلولات ثم تعتبر التطبيق بينهما بازاء وصف العلية على المعتبر الاول بازاء وصف المعلولية
على المعتبر الثاني ويسبق العلة على المعلول فان كل علة على المعتبر الاول لا تطبق على معلولها
وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة من علة معلول قبلها المعتبرة عليها بمرتبة وذلك المعلول من
تلك العلة المنطبقة عليه وانما اعتبار ان يحب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يحصل الانطباق
بينهما لكل علة ومعلول متطبقين لا بد ان يكون مثلهما علة فاذا انطبقت اعداد المعلولات باسرها
بحسب الم[illegible] واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم تنطبق عليها
افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة [illegible]
عليه من [illegible] في مرتبة وقد عرفت بطلانه فرتبة سلسلة العلل على سلسلة المعلولات [illegible]
انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على المعتبر الثاني لا ينطبق على علته من [illegible]
عنها وعن ذلك المعلول المحض فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون [illegible]

بتقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا واما كون
المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله وان كان المجموع او خارجا عنه
ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب المجموع وهو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك العلل
برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها و
لا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا
ينعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن فاذا كان المجموع موجودا
ممكنا فموجده اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا كذلك لاستلزامه كون
ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة
لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
بايجاد المجموع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءا منه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة
فلا يستقل به واما خارج عنه ومعلوم ايضا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون
علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء
مستندا الى علة موجدة واخرى في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا
قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية [illegible] مستند
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وهذا كما
[illegible] التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها للمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
[illegible] السلسلة فان العلة التامة [illegible] جميع ما يحتاج اليه الشيء [illegible] يكون نفس ذلك الشيء كالكل المركب من
[illegible] فلا يلزم ان يكون [illegible] وجود [illegible] ولا [illegible] الاستحالة فلا نم
[illegible] اي جزء [illegible] وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض
[illegible] واما [illegible] لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو محال انما
[illegible] الى [illegible] كما [illegible] فقد [illegible] ان المراد بالعلة الى [illegible] المستقل

بالايجاد وإما أنه يتوقف على المستقل ليس هو الجاعل وحده بل مع ما على المحشي ثم رد على المثبتة القائلين

بأن كل جزء يحتاج إلى علة فلا يستقل وأما أن احتياج العلة إلى ما هو علة لها بوجه ما لا ينافي استقلالها

على أنا نسلم احتياجها إلى ما هو علة لمعلولها وهذا ينافي الايجاد وعلى المجوزة القائلين بأن العلة المستقلة للمركب

من الأجزاء المتسلسلة علة لكل جزء منه إنه إن أراد إنما بعينها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لجزء الجزء

هي بعينها علة لكل الجزء وهذا باطل لأن المركب قد يكون بحيث يجب أجزاؤه بعضها بسبب البعض أي ترتيب

الاجتماع عنه محدود بصورة الجزء الأول إنما يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء ولم يلزم العدم المعلول

عن علته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالإيجاد

وقد مر بطلانه وأما إن أراد أنها علة لكل جزء من المركب إما بعينها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء

معلولا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها وإذا كان المعلول المركب مرتب الأجزاء كانت

علته المستقلة أيضا مرتبة الأجزاء بحسب كل جزء منه بجزء منها متقاربة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم و

لا التخلف وهذا الوجه فاسد من جهة أنه لا يوجد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها

أو من أجزائها لجواز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم علة الشيء لنفسه أو لعلله وذلك المجموع

الأجزاء التي كل منها موصوف بالعلية والمعلولية بحيث لا يخرج إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية

المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعرض الحالة المساوي له العرض وذلك المجموع بإزاء ما قبل المعلول

الأخير وبإزاء ما قبله المعلول الأول فإذن جزء من السلسلة يحوي السلسلة مع بعضه وتبع لكل جزء منه جزء

فإن منه جزء السلسلة يكون علة للمجموع الذي هو ما قبل المعلول الأخير وبهذا الكل مجموع [illegible]

فإن قيل [illegible] المعلول المحض لا يصح علة مستقلة بالحاد السلسلة لأنه يحتاج إلى علته وهو جزء من

فيحتاج باحتياج السلسلة أيضا إلى تلك العلة وبهذا الكل مجموع موصوف بها أو جزء السلسلة الأصل [illegible]

العلل ولا يلتبس بكافة في كل السلسلة من لا من المعلول المحض أيضا قلت بهذا الا [illegible]

لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاون خارج على ما حققت وقد فرضنا أن [illegible]

واحد منه لا خارج عنه وقد إنه لا دخل لمعلوله الأخير في الإيجاد [illegible]

معروض م

الجملة لا يجوز أن يكون جزءا منها العدم أولوية بعض الأجزاء ولأن كل جزء من الجملة أولى منه بأن يكون

علة للجملة لكونها أكثر تأثيرا منه ثم لا يجوز أن الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير مستقل بعليته لأن غيره من

الأجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بإيجاد الجملة بل يحتاج في إيجادها إلى معاون خارج هو علته القريبة كما

أشار إليه مع آخر وسوا ما لا تم اعتقاد الجملة المعروضة إلى علة غير على الآحاد وأما عدم لو كان لها وجود

مغاير لوجودات الآحاد المعللة بكل منها بعلة ولكم إنما يكون مجرد عبارة عن تلك الممكنات فيحتاج كل

بعلة فمن أين عدم الافتقار إلى علة أخرى وهذا كما لعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد وما قيل

جميع تلك العلل الموجودة التي هي علة لوجود السلسلة بأسرها إما أن يكون عين السلسلة أو داخلا فيها أو خارجا

عنها مبني على توهم أن السلسلة موجود آخر ممكن يحتاج إلى علة أخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك إذ ليس

هناك إلا الممكنات عدا احتياج كل منها إلى علة وما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل واحد

منها كلام خال عن التحصيل هذا وإن قوله ولأن المجموع له علة تامة إن أراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج

إليه الشيء بعد غير فساده وإن أراد بها المؤثر المستقل فيحتمل أن يكون مبنيا على قوله ولأن المؤثر

في المجموع إلى آخره وجه آخر لو امتد سلسلة العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية أحد

لكلان العلية والمعلولية متضايفان متساويتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود لكل

واحد وجد أحد المتضايفين المشخص وجد الآخر قطعا لا بد من أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما

واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول

[illegible] هو المعروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير وكذا التوالي لو سلسلت المعلولات

[illegible] لزم زيادة عدد العلية على عدد المعلولية لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة [illegible] غير متناه

[illegible] وجه آخر أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو لا ولم

[illegible] عدد الألوف الموجودة فيها إما أن يكون مساويا لعدد ما فيها من الآحاد أو أكثر

[illegible] لأن عدد الآحاد محال أن يكون ألف مرة مثل عدد الألف لأن معناه أن بإزاء

[illegible] يكون عدد ما فيه الألف ما سواه إما أن يكون أقل وهو أيضا باطل لأن

الآحاد تشتمل على جملتين احديهما الصور علاوة الالوف والاخرى الصور الزائدة عليها بالآحاد

اعني الجملة التي تصور علاوة الالوف اما ان تكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي

وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة مع انه فرض انها غير متناهية من الجانبين [illegible]

فحصل جانب متناه فساق الترديد واما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان علاوة الالوف

متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني

الزائدة على علاوة الالوف على تقدير المفروض واذا تناهت علاوة الالوف تناهت السلسلة لكونها

عبارة عن مجموع الآحاد المتناهية من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد

والآحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي تصور الزائدة على علاوة الالوف تقع

في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ علاوة الالوف

اي اضعاف علاوة الالوف متناهية وتسعة وتسعين الى ما لا يتناهى علاوة الالوف بالغة ما بلغت [illegible]

تناهي السلسلة لتناهي اجزائها العادة واحادها على ما مر وقد مر المقصد التي [illegible]

لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه [illegible]

في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتان

ويشكل المتضايفان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية مطلقا بل

الفاعلية والمفعولية على ما يشعر في طرق النقض وليس المراد بهما اي الوجود والعدم [illegible]

بمعنى انه اذا تحققت العلية في مرتبة وجودية تحققت المعلولية في مرتبة وجودية [illegible]

بمعنى اذا تحققت المعلولية في مرتبة وجودية تحققت العلية في مرتبة وجودية [illegible]

في الوجود دائما اذا تحققت العلية في مرتبة عدمية تحققت المعلولية في مرتبة [illegible]

بمعنى اذا تحققت المعلولية في مرتبة عدمية تحققت العلية في مرتبة عدمية [illegible]

في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي [illegible] من ذلك [illegible]

الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان العلة [illegible]

ايضا فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه تمامه لانه لو جاز [illegible]

لكانت العلة الفاعلية وجودية لكان المعلول ايضا وجوديا واذا كان المعلول عدميا كانت العلة

ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه يصح ان عدم المعلوم عن الوجود وان عدم العلة

الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لجواز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي

علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي حقيق اولا مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي

هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل

لم لا يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة لذلك العدمي لانه لما كان علة موجودة او الموجود

لا يصدر الا عن موجود ومعدوم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان

الوجودي علة له اي لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون تلك

علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ملكة عدم [illegible] الوجود ازلا

وابدا او لو سلم يجوز ان يكون علة واجب الوجود ولا [illegible] ان يكون معلولة ايضا وجوديا

علة لجواز ان يكون وجوده مشروطا بشرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان [illegible]

لتنافي لوازمهما فان الحكماء قالوا البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون [illegible]

[illegible] امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما [illegible] الاشاعرة

واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان [illegible]

[illegible] القبول بان يكون [illegible]

[illegible] لان لوازمهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول [illegible]

[illegible] وجود المفعول [illegible] لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله [illegible]

[illegible] ان الفاعل اذا استجمع شرائط تأثيره [illegible] وصار بالفعل [illegible]

وجود المفعول [illegible] ان القابل اذا استجمع [illegible] كونه قابلا بالفعل

[illegible] لا يجب معه وجود المقبول

ولا عدمه لكن القول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايضا
والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور بوجود المعلول من حيث
انه فاعل دون القابل او لا يكون مستقلا والحاصل من حيث انه فاعل في شيء من الصور والعقل
وحده موجب في الجملة والقول لا يوجب اصلا فهو احتياج الى شيئين من جهة واحدة لزم
امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما
هو من جهة الفاعل كما صرح به المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابل كما صرح به الخصم
فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين بما افاضه العلة و
ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين الماهية والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى
تلك العلة والا فلا بمعنى ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون
مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا
الى العلة في تحصله لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق
احد المتساويين على المصاحب بمعنى اذا كان شيء علة فاعلية لآخر كان ما يساوي شيئا ما
مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز
ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول
فانه لا يجب كونه معلولا للعلة وكذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علتها الماهية من جهة واحدة
وليس الشخص من المعروضات علة لذاته لشخص آخر والا لزم ان الخاص بعض ... كان الشخص
من المعروضات بحسب ذاته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها لكن
على تلك الماهية لزم لا تناهي الاشخاص العامة مترتبة موجودة معا وهو باطل لانا
يكون كل شخص علة لآخر واما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص النوع
المعروضة علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا يستغني عنه غيره ودليل على ان العلة
وانه بعينها البعض بعينه ... ان النوع ... بان يكون ...

بل كلها في ذلك سواء فيستغني باوصافه عليه وذلك المعروض بعينه وهو باطل لان ...
الذاتية على تقدير ان يكون علة لماهيته وحقيقته اي يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوص الافراد
مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ... وقيل
آخر تقريره ان الشخص من النوع لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من النوع
يمكن ان يعرض متقدما على شخص ومتأخرا عنه وهو مع العلة الذاتية لا هو وان يكون متقدما بالذات
على المعلول وهو باطل لان امكان عروض التقدم والتأخر لا ينافي التقدم ...
امكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر ... وليس آخر تقريره ان الشخص من النوع
شخصا آخر ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما
علة للآخر ويرد عليه ما على الدليل الاول والحق انها مبنية على ان الحاصل العام متساوية ...
... ولعل احدهما مع عدم صاحبه وليس آخر تقريره ان كل شخص من النوع يجوز ان
يكون موجودا مع عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وهو باطل لان ...
والاستواء في الماهية ... التسليم لا يقدح ذلك والاستواء ... ان ...
يعني الى تصور جزئي ... الفعل ... ارادة ... من العضلات ...
مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية ... الافعال ...
... او تصور مطابق او غير مطابق واما ... ان يكون التصور ...
... التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ...
... على الباقية ... شوق ... عن ذلك التصور ... الى شوق ...
... عن ادراك الملائم في الحقيقة ... والمكروه والضار ...
الاجماع ... بالارادة ... يكون في الانسان ...
... وهو ... ان الفعل الاختياري ... الشوق ... الافعال
...

بهذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويحرك
من قوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء بهذا ورد حق لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي
التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه شيء من نوع الشيء كما مر يتوقف على وجوده
لانا نحكم بحدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واحدا في هذا المحل في هذا الوقت على
بهذا الشرط والمعد لعله المقصود وان كانت الوحدة لا تكون الا كليا واما تصور هذا السواد من
حيث شخصيته فانما يكون من حيث الاشتراك لما يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور
كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في
الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل له الموقوف على ادراكه فلا يكون
حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال حتى يكون حصوله في الخيال الذي هو مبدا لحصوله في الخارج
ولا يلزم الدور والحركة اي كما كانت تتبع ارادة تحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئياتها كذلك الحركة
تتبع تخيلات وارادات جزئية اشار به الى جواب سؤال ربما يورد وتقريره ان الحركة على مسافة
يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها باسرها من تصور الحركة عليها فان تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع
المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود وتقرير الجواب ان الحركة الجزئية الصادرة
عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف
على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا ويتبعه ارادة
كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده ويتبعه تخيل ارادة جزئية متعلقة
بقطع جزء من المسافة واقع منه ويتبع ذلك الجزء عند قطعه اياه تخيل حد آخر [illegible]
الى جزء من حدود ما تخيله آخر بعد انقطاع حركة لم تتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه [illegible]
واتفاقا لكل جزء من اجزاء المسافة تتعلق بحصول ينبعث منه ارادة جزئية [illegible]
على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكان استمرار الحركات
لا تتبع تخيلها ولا يمضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات [illegible]

جزئيها ولا يمضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية
فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم التسلسل ان كان
[illegible] ان كان السابق علة للاحق كان ممتنعا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق
لا يكون علة له وقد اجاب بقوله لكون السابق من هذه التخيلات علة السابق من تلك
الارادات المعدة لحصول التخيلات واخرى لتعقيب الارادات في الحركات في مسافة
الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق لا علة مؤثرة حتى يلزم امتناعه حال حصول اللاحق كان العلة
المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما تحققته ثم اعترض بان الانسان يحرك نفسه في كل حركة
حركاته الاختيارية على سبيل فكر يرجع مثلا اذا تقصد شيئا ما ويتوجه الى تلك الغاية مع ذهوله
عن الحدود والواقعة في ما بينهما اما الغفلة عنها او لاشتغاله بغيره [illegible] من خوف او
مرض فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يعرض في المسافة
او تخيل بعضها دون بعض والاول بعض [illegible] مراتب [illegible] المسافة
منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف الى لا نهاية [illegible] فكذلك تخيل كل
عاقل بحركته عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل
مسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فلتجز في كلها والا
لزم الترجيح بلا مرجح وانه لا يكون في التخيلات والارادات متصلا كما زعم وجعل الاتصال [illegible]
[illegible] الحركة وقد اجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى
التوسط دون الحركة بمعنى القطع المسافة [illegible] تحقق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد
[illegible] حد من حدود المسافة الى منتهاها [illegible] فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة
[illegible] الى تخيل الحدود والمفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها [illegible] هناك
[illegible] حركة واحدة جزئية [illegible] والحركة على مسافة [illegible]
[illegible] الى تصور وارادة جزئيين [illegible] هذا السائل مبني على وجود الحركة

بعض القطع وكذا ما اجيب به عن سواله وما اعترض به على الجواب اليه فالكل ساقط وكذا

القاعدة مشيدة وشرطية صدق التأثر على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في

ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه موثر وضع خاص

بينه وبين ما يوثر هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فلا يكون يصدر

عنها بدون قوامها بصور او بواسطة تلك المادة فتكون لمشاركة من الوضع ولذلك قالوا ان النار لا

تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او قريبا منه اعني كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا

لجرمها واعترض بانه ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم

لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض موقوف عليها فيتوقف فعلها الذي بالغة

لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها الوضع الخاص بالنسبة الى ما تاثر فيها

فذلك ممنوع فان المادي يتاثر عن الجرد فيكون خصوصية ذات الجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان

يكون المادي بعد تخصصه بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في الجرد ولا يكون للوضع مدخل في التاثير

وان كان حالا في المادة متعلقا بالوضع واي فرق بين التاثر والتاثير في ذلك فان

النفس الناطقة مع كونها مجردة تتاثر بقواها المتجزية والمتعمة فانه يحصل بواسطتها اعراض نفسانية

كالعفة والعرج وغيرهما مع النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها

مادية ذات اوضاع وما يقال من هذه معدات للنفس فكلامنا في الموثر مدفوع بان

اقل مراتبها الاعداد وهو ما تاثر والتناهي اي انه شرطي صدق التاثير على المقارن بالنسبة

آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والاولى من هذا العطف بوصف بالقوى

الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر هو المفهوم من كلامهم ان التناهي موقوف على

الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب

والعدة والشدة التي باعتبارها تصدق التناهي وعدمه الخاص على الموثر بالنسبة الى

آثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي على الشيء بالنسبة الى

وعدم الملكة على الموثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة والعدة والشدة لتسوغ تلك بآثاره

متناهية بحسب تلك الامور الثلثة على ما ثبت ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي آثارها

مطلقا وذلك اعني ان الموثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثارها الا بحسب احد تلك الامور الثلثة

لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا اتصف المؤثر

بالتناهي واللاتناهي نظرا الى آثاره علم ان تلك الآثار هو التناهي واللاتناهي

بحسب العدة والآثار بما هي آثار ان تعتبر متناهية في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة

او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان

ولذلك لم يستقل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك

اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم

مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي

زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان

لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في

نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون

مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة

في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون

المفروض محالا لاستلزامه آخر لان القسري يختلف باختلاف القابل وقع اتحاد المبدأ

يتفاوت مثاله والطبيعي يختلف باختلاف القابل لتساوي الصغر والكبر في القوى

فاذا الحركة مع اتحاد المبدأ اعرض التناهي فلو لا شك بين الثاني القسري يختلف باختلاف

القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف فيكون معاوقته مخالفة

اقوى لانه اعلى العوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الاكبر اقوى منها في الجسم الاصغر

والمقسور بمقدار زائدة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسمانية مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر

محاذاته بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المقدار بعينه لزم
ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر فيكون المتفاوتة فيه
اقل فالفضل فيه حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر على مقدار ما انتهى اليه حركة الاكبر
بمقدار ما فيه مقداره او المعروض انه لا تفاوت الا ذلك والبيان الطبيعي يختلف باختلاف القابل
بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان قبوله الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية تختلف
باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متحركة بتحركها واما في قبول الحركة فالصغر والكبر متساويان
لان ذلك الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين
لزم التساوي في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغير ولزم
انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما وقوى الدليل اجمالا بالحركة القسرية فانها في عدم
تناهيها عند من يستند الى قوى جسمانية لا ادراكات جزئية او النفس لا يمكن ان تجري بالحركة
على نسق واحد بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة قواها الجسمانية
المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام ان القوة لا يمكن صدور اثار غير متناهية لا على ان لا
يكون واسطة في صدور تلك الآثار ودونه لا مجال بها القوة الجسمانية مبدأ غير متناهية لكونها واسطة
صدور اثار لا يتناهى بجانب انها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات والادراكات
واسطة ينحصر ان مباشرة الاستقلال التام وتفصيل ما يرد من التحريكات التي يقوى عليها تلك القوى مجتمع موجود
في وقت واحد بل هي كالاعداد التي لا توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عول عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالبرهان
ثم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالانه
منفصل عن احصاء تناهيها والعدد لم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوة على تلك الآثار
حاصل في الحال والاسكان كون القوة الطبيعية قوة على تحريك الكل ازيد من كونها قوة
وان كون القوة الطبيعية قوة على تحريك الجزء ازيد من كونها قوة على تحريك الكل موجود

في حال موجودة بالقوة بخلاف الحوادث اذ ليس مجموعها موجودا في وقت ما فيصح الحكم عليها
بالزيادة وردها الاعتراض بان الحج اللازم من تفاوت الحركات تناهي باوض غير متناه
وليس يلزم هذا الحج من التفاوت في حال القوة ولو سلم انما يوصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية لا يكون لحركاتها مبدأ او يكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من الجانب المنتهي ولو سلم ان التفاوت لا يجوز
ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر
في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء يستلزم
التفاوت بحسب المدة والعدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء
فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون
عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اعني ... اذ الكلام في قوة جسمانية غير متناهية
بحسب المدة فلا يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة بلا بحسب المدة
بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة
الطبيعية عدد حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير
متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما
بحسب المدة ولو لك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان
[illegible] ... من بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت حركة
[illegible] غير متناهية وحركة تلك المدة الى احراء غير متناهية كان احراء الحركة الواقعة في احراء
[illegible] متناهية المدة فيلزم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة وهذا يستلزم
[illegible] التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور وذلك لان كل حركة فانها متصلة في حد نفسه لا تتجزأ بالفعل
[illegible] ... الا اجزاء متناهية العدد واما ... بل لا تنقسم الا الى غير متناهية

از الحسية لا تتعلق بشيء منها الا بكون بعده حسية لانا نقول ان معدودات العدد تقع غير متناهية
ونعني بذلك انه لا ينتهي الى حد لا يكون بعده حد مقدور وكذا نقول ان التفاوت بحسب المدة ليس
التفاوت بحسب العدة لان الاطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين [illegible]
والاكثر غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل [illegible]
اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناهيه عددا والقطاعية لان الاطولية زمان الحركة [illegible]
زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطؤ وذلك غير معلوم لم لا يكون ان [illegible]
التساوي بحسب العدة يستلزم التساوي بحسب المدة وبالعكس كلاهما ممنوع لزوم الانحصار [illegible]
الاول فلجواز ان العددان اللذان متساويان بحسب العدة [illegible] فلجواز ان
حركتا طرفي المدة ورد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك
الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما [illegible]
اما الحركة في قوة حالة في جسم لا متفاوت فيه بحسب [illegible] وذلك الجسم [illegible]
الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية [illegible] التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري [illegible]
التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية [illegible] ان اكثر تلك النفوس لا تقتضي [illegible]
اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط [illegible] متفاوتات [illegible]
في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بحسب تلك المتفاوتات الحاصلة في [illegible] المركب [illegible]
والعكس على التحريك القسري [illegible] بيان تناهي القوة القسرية اما الحركة في قوة قاسرة لجسم [illegible]
وكذا الحق الجسم [illegible] فيه قوة لا تتفاوت لما ادعيته باقسام ذلك الجسم وذلك لان [illegible]
ما يبتنى على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المفروضين انما هو بحسب التفاوت [illegible]
بين المتفاوتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين [illegible]
واعلم ان هذه الدعوى والوجوه كثرت فيها من العلامة [illegible]
والوارد [illegible] بالمثال [illegible]

والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقوله وقد يحصل الترتيب والنسبة باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب [illegible] وهو واحد قال الحكماء ان
الهيولى والصورة وجب ان يكون كل واحد كذلك [illegible] ان يكون احدهما علة للاخرى فاما ان يكون
الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها [illegible]
كون الشيء قابلا وفاعلا فتعين كون الصورة علة [illegible] اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة [illegible] الشكل
لوجب ان تكون الهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها [illegible] الا ان الصورة شريكة لشيء آخر [illegible]
وهو المسمى [illegible] فاعل للجزء والعرض [illegible] قالوا انما [illegible] ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة
للآخر قال المصنف [illegible] مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك ما لم يثبت ولئن سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة
عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود [illegible]
او الحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو [illegible] وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة
لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولئن سلم فالحكم بان المتقدم على مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما
يطرد صحته على التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما [illegible] وان الصورة مع الشكل [illegible]
لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان [illegible]
[illegible] من فاعل الهيولى لان [illegible] الفاعل [illegible] يجب تقدمه على المعلول [illegible]
[illegible] بسيط مطلقا لان الشيء ما لم يتحقق وجوده في الخارج لم يمكن حلول شيء فيه لان وجود [illegible]
[illegible] متقدم على [illegible] ان المحتاج الى المحل [illegible]
[illegible] والمتأخر عن المحل هو الحال المتعين [illegible]
[illegible] وجود الحال المتعين [illegible]
[illegible] الشيء على الوجود الخارجي [illegible] ان احتياج الشيء في وجوده الى المحل [illegible]

فى ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى
مع بقائها وهو معلوم بالقران الشى اللاحق بعد زوال ما هو محتاج فى وجوده اليه واجيب عن
ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها
جوهر بحرارة مستقل فى وجوده عن الهيولى ومحتاجا اليها فى قبول الاتصال والانفصال اللازم
لها لا بد من ان يحل فيها المشخص هذا الحال لجواز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لها علة فان
الشى اذا لم يكن موجودا فى الخارج لا يمكن حلول شى اخر فيه مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال
على وجود المحل ولا استحالة فيه انما الاستحالة فى ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل الموقوف على وجود الحال
وليس ذلك بلازم واما ان الشى اللاحق بعد زوال ما هو محتاج فى وجوده اليه فذلك اذا لم يكن الحلول اولى
والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى كل منها علة لوجود الهيولى
الصورة المشخصة المتعاقبة لا بعينها وسبب الهيولى فى تقومها شريك قائم هو عام مستقل بزوال واحد منها
وقيام متعاقبها الاخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة فى عوارضها المشخصة الى الهيولى
فلا يتصور حينئذ كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض
المشخصة بهذا العوارض اللازمة المشخصة لها التى اذا زالت لم يبق ذلك المشخص بعينه لا العوارض التى
يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا فى العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة
التشخص منها كالتناهى والشكل المطلق وغيرهما من العوارض اللازمة للتشخص والمحل المتقوم بالحال
يسمى بالنسبة الى الحال حاملا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة
الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى الحامل [illegible]
انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا
الصورة كذلك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التى [illegible]
بالفعل او بالقوة وهو اعنى الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا الا ان الواحد ان [illegible]
المستغنى المحل عن غيره فلا يكون المحل عن غيره متقوما بالحال وان لم يستغن كان المجموع متقوما [illegible]

جزء المتقوم اوليس فيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل
للحال اعنى امكان حصول الحال فى المحل ذاتى واللازم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال
لو كان الحصول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا منه حين فالانفكاك فان النطفة لا
تقبل الصورة الانسانية ثم اذا اتحادت حسنا حقيقيا اجاب بان القبول اعنى امكان حصول
الحال فى المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت فى جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد
يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل للمحل ان
لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب فى حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعداد
للمحل يستفيده من الامور الخارجة واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء فى هذا المبحث كلمات مرموزة [illegible]
والصورة والمادة لما كان منكرا لهما كالمتكلمين كان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث
ويذكرها على سبيل النقل والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بمهيتها [illegible]
الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعنى ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا [illegible]
معه فاعلا للفعل فهذا الاعتبار تكون الغاية علة للمعلول الذى صدر عن الفاعل معلولة فى وجود
العينى للمعلول فان وجود الغاية فى الخارج مرتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود
الذهنى والتأخر بحسب الوجود الخارجى فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان الجلوس
بتصور الجلوس على السرير توجد ثم توجد الجلوس عليه وهى اى الغاية ثابتة لكل [illegible]
فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما بالقوة الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد
مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة العضو والمبدأ الذى فوقه هو
الشوقية [illegible] والذى فوقه هو تصور الملايم والمنافى فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة
[illegible] تحركت القوة الشوقية الى [illegible] منها القوة المحركة فى الاعضاء فما ينتهى اليه الحركة هو
المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو الوصول الى المنتهى

وقد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يترتب الغاية
بالوصول الى المنتهى مثاله [illegible] ان الانسان ربما تحرك عن المقام في موضع وتحصل له
صورة موضع اخرى فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية القوة الشوقية هي
ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال ذلك ان الانسان قد يحصل له تخيل صورة لقاء الصديق مشتاقا
فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون فيه ما انتهت اليه الحركة
ليس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر يتبعه يحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى هذا المجاري بين
ما بين القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة
بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بعد الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية
فهو خير ان كان المبدأ هو الفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج
كالحركات المرضية او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر
اليه واعلم ان للطبيعة غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان
لم يكن مقصودا اذ الغايات بحسب ما كان الفاعل مختار الفعل وذلك الفعل لاجله والغاية
بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي الاسباب الاتفاقية غايات فما يتأدى
اليه الفعل ان كان دائما او اكثريا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا وما يتأدى اليه غاية
ذاتية وان كان نادرا او مساويا او اقليا يسمى الفعل اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية
ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مع جميع الكمالات المعتبرة في [illegible]
كان الباقي دائما وان كان الفعل سببا دائما وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية [illegible]
مستحيلا ما ذكر لامتناع التأدي فلم يكن ههنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية فاجاب [illegible]
كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزءا من المبادي فان [illegible]

معتبر في مع انه يتشبث منها ما هو [illegible] فالمبادي اذا انفك عن [illegible] بعض هذه الامور
انفكاكا [illegible] واللاقرانية او انفكاك [illegible] اتفاقي وما يتأدى هو اليه غاية
الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الكمالات المعتبرة فيه كان سببا ذاتيا والمتأدي اليه غاية
ذاتية له مثال ذلك ان يخرج موضعا فيصل الى كنز فان الخروج بحسب [illegible] ليس مما يتأدى الى الكنز دائما
ولا اكثريا فلا جرم كان ذلك سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر الخروج
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى موضع الكنز مع سلامة الحاسة كان الخروج بهذه الشرائط سببا ذاتيا
له وغاية ذاتية والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد يكون بسيطة كالفاعلية
كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولاها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه
الطبيعي وقد يكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على مذهب من ان
الصورة شريكة لعلة الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية كمجموع [illegible] والتجارب
الى قوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة والفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة
حال الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال
كون هيولاها هواء كصورة الهواء الكلي والمحبوب قبل حصوله او بالفعل والفاعلية كالطبيعة
لكون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء
حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء المحبوب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه
النطفة وكذا البواقي [illegible] وايضا كل منهما اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة
للشيء اي ما هو معلول حقيقة والعرضية تطلق باعتبارين احدهما امر ان شيء اما هو علة حقيقة
لشيء آخر يقرن بالعلة الحقيقة اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه كما يسمى علة عرضية والثاني امر ان شيء
[illegible] فان العلة [illegible] الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية

كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا تسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن الغالبة للاجزاء الباردة التي في البدن [illegible] المانع عن برودته بطبيعتها فالسهل الصادر عن البارودة التي في البدن اعني المزوحيث بالعرض الى ما تقربها او ربما يلازمها واما السقمونيا فلا مادة العرضية كالحجب المسيرا ذا اخرج صعد الساحق مثلا فان ذات الحجب علة مادية ذاتية لعروضها اي الحجب ما خوذا مع صعد الساحق علة مادية عرضية والصورة العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغاية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى السفر او كالمتعود من لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا واتقسم كل منها اما عامة او خاصة فالعلة القريبة هي التي يكون حسب العلة الحقيقية فالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا سائر العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كجماعة واحد كصنف واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم الحادث الزماني من المبادي العرضية لانه معارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المحتج الحقيقي سوصف عليه الاثر ان كان موجودا وجد وجد الاثر وان كان معدوما عدم عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود مستلزم لوجود الاثر [illegible] متعلق بعدمه او لا كما لا يخفى عليك ان هذا الامام ان يوصف بالامر الموجودي في العدمي لا يكون لكنه لم [illegible] ما هو والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى المركب الحال وافتقار الاثر الى الموثر اما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه [illegible] محل الهية موجودة او معدومة لانه يحملها ملك الماهية او لا يحملها [illegible] [illegible] وسط حمل منها بكون باحدها مجعوله والاخرى مجعول اليها [illegible]

سبق ان العلل المادية والصورية تسميان علة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستند الى سبب والا لزم الترجيح من غير مرجح وكما اي الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما يوهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض الحسية كالحركة والزمان ونحوها الامتناع البقاء عليها فيكفي وقوعها في ذلك الان فلا حاجة له الى سبب ووجه الدفع ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعني امتناع اجتماع اجزاءه لا يقتضي ذلك على تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما تؤدي الى مثل كالحركة الى مسافة فانها مؤدية الى الحركة الى مسافة مثلها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كالاعداد الحسن المؤدية الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الفصل الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر [illegible] ذلك ان [illegible] يقدم مباحث احوال العرض ويتبعهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام [illegible] المتناهية في زمان [illegible] على عدم تركبها من الجواهر الافراد [illegible] [illegible] عليه باستيفاء مباحث الجواهر [illegible] [illegible] الجسم الطبيعي [illegible] [illegible] المقابلة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه [illegible] [illegible] هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا

حتى او لا يكون في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر
الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن وكذلك انواع اصل المقسم هو الموجود مطلقا
كما وقع في عبارة الامام … في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع ومنها … اذ حينئذ
كانت لا في موضوع وليست الواجب جوهرا ووجود زايد عليها وسواها مفارق عن المادة
المحل المتقوم بالحال بذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن
المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة
الاولى … من اقسام المقارن للمادة نوع … فالاولى ان يقال او مجاري
بدل قوله او مقارن … اي استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى باخراج الجوهر الى
المفارق وغيره ثم تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او
ما يركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان
الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني مركب
من جوهرين آخر ما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر حيث لا يرد عليه الاشكال
وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو
الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون … وهو الجسم وجزءا منه او
او لا … او لا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا
… وهو العقل او جزءا منه والموضوع والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص
فانك قد عرفت ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لان المحل هو المستغني عن الحال والمحل
مطلقا اي ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض الاخص … اعم مطلقا من نقيض
الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فمن ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون
لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض … لان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق … على المحل والحال جزئيا

لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض
لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان
الصورة ونظر من ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهر هو العرض
ثم اي المعقولات … احدها على وسط واختلاف الانواع بالاولوية …
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه جنس لما تحته من الانواع كما
ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف
نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية
النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انها
من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال
فلا يكون شيء منهما اي من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء … يكون بين الثبوت له ولذلك
الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
ولا نسلم ان ما ذكر من الاشياء قد تصورت ماهيتها بكنهها فان المتصور من النفس هو انه …
المتعرف هذه امر عارض لما صدق عليه … وكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية
متصورة بالكنه في هذه الامثلة لكن لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان معنى الجوهر والعرض
كلاهما معقولان على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض
وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى بالعرضية من بعض والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
على ما هو … ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها
ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لما تحته من الافراد التي يتفاوت هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء مما تحته
… الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا للجميع … الثالث
ان المعقول على الجوهر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل

من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان بين المفهومين ابا
ما الموصوفيها ماخوذين بالقياس الى ما يغاير هما اعني الموضوع والثاني اي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي
له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره والثاني الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الاحتياج الى الموضوع
المعقول لا يكون جنسا للانواع المحصلة قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما
اقيم دليلا على عرضية جنس المفهومين اللذين انما يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان
ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه حدا تاما
لهما وذلك غير مسلم واعلم ان الشيخ لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما يصدقان
عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الرسل على ما استدل له الى المفهوم على عرضية هذين
المفهومين ووجه ذلك بانه كما ثبت كونهما امرين عارضين لما تحتهما لزم ان تكونا من المعقولات الثانية
اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زائد على ذاته
هو العرضية وما وقف انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا
كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت مما اعتبارية من عوارض الوجود والذي يحقق
انهما ليسا منها وانه استدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول
ما هو سائر الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فيتعلق الكلام الى تمايزها
ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية
ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع او يلزم كون العرض مقوما للجوهر وحيث
ان ما هو شأن الفصل مع النوع ولا يخفى من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فيتوجه ما قرر من انه
تقوم الجوهر بعرض يقوم بجوهر آخر متقوم بذلك الجوهر والجواب انه قد عرفت ان المراد بتقوم الجوهر
او جنس ما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهوم فانه لا يكون
جنسا من الاجناس حيث الكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله
يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف ينافي كون الجوهر جنسا للجميع ما يصدق عليه من الانواع

المفعول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من
التضاد الا العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر هو ان بعضهم اعتبروا في التقابل
امتناع الاجتماع في الموضوع وكذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخر
اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وبالجملة
ان التضاد في الجواهر فاذا حقق التضاد انتفى الاجسام بابرها فتغير الى المعقول ليس النفار
ليس الا العدم والمعدوم لا يكون ضدا لشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما عرفت
المش ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل شيئان في محل واحد سواء كانا
جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يمتنع
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض مشخصة بهما
فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يوجب امتيازه
امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور والا بامور اخرى سوى ما ذكر لان المحل
امر مستند اليهما نسبة واحدة اذ لو اختص بتعيينان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو
نكون ته واحدا بالفرض واما بماهية المثلين ولوازمها او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك باطل على ما
الجواب انا نختار ان امتيازه بالعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتيازها في المحل
وذلك دوره كما مر في بحث التشخص والقسم لزم ذلك يدل على امتناع حلول المثلين في محل
واحد بطريق اتصاف الحال بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام
عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يمتاز الواحد عن الاثنين
لانه لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال بين العرضين الا الاثنينية
عرض القائم الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية
على ما يلزم ان يكون الوحدة الاثنينية والقسم لو جاز حصول عرض واحد

مثال له

فى محلين لجاز حصول جسم واحد فى مكانين لان البداهة لا تفرق بينهما قطعا والثانى بطل هكذا
المقدم وتجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قايم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين
والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من
الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا
الوهم هو ما شاهدوا مع الاتفاق فى الاسم والتوهم انه من المعقول وقالوا ان التاليف عرض موجود
قايم بجوهرين فردين والمجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام بكل
جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم الصلب لا بد
له من رابط يوجب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قايما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع ولو سلم
فجاز ان يكون صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قايم بكل منهما
يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء
ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف
فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التاليف
القايم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير حاصل
فى الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح الجسم
بنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزائه قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد
القايم بمحل هو بعينه القايم بمحل اخر لا ان يكون العرض الواحد قايما بمجموع شيئين مال صار
محلا واحدا له كما فى هذه الصور وبما ذكرنا ظهر جواب آخر من قول ابى هاشم واما [illegible]
فيستلزم من الخامس اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال [illegible]
الحال الخ لا يستلزم انقسام المحل الا تجب فيما اذا كان احدهما الانقسام الى اجزاء [illegible]
اى اجزاء يصح ان يقال فى كل منها انه هو من صاحبه على اجزاء [illegible]

بل لكل واحد منهما لكون
وحدة الحال بها موجبة
لغير الانفكاك منهما
صح

الى اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس و
الفصل فظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر
ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ضرورة ان انقسام السواد مثلا الى اجزاء
المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يعرض فى جزء آخر
من محله واما انقسام المحل فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال فى محل
منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان حاصلا بتمامه فى واحد منها فقط كان محله ذلك
الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه فى كل واحد من تلك الاجزاء
كان الواحد بالشخص حالا فى محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شئ من ذلك الحال فى
شئ من تلك الاجزاء ~~لكان الواحد بالشخص~~ اصلا لم يكن ذلك الحال حالا فى ذلك المحل بالضرورة و
ان وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة
فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال فى منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم
انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان
حل فيه لا من حيث ذاته بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه
حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط و
الخط فى السطح والسطح فى الجسم وشئ منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة
حالة فى محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال فى كل جزء من الاب جزء من الابوة
ثبت ان الحلول فى المنقسم لا يوجب انقسامه اذ لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد
منه شئ من اجزاء المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا فى
المحل من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالا فى شئ من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة
[illegible] فى المحل ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة
[illegible] اذ البداهة لا تفرق فى ذلك بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية

التام صح

الحكم له

الموجودة في نفس الامر فلما جاز في الاعتبار شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج
ايضا وذلك بكن ترداما اذا انبسط على جسم مخروط مستدير مثلا فقطع من جانب قاعدته بان
يعدم البسيط الذي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط وتحدث بسيط اخرى وكذا اذا
قطعنا جسما مكعبا مماس سطحه الاعلى الاسفل لزم ان يعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما وتحدث
سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البداهة تشهد بان تلك الاطراف باقية بحالها ولا اثر
لذلك القطع في وجودها وعدمها لا تبقى هذه الاطراف امور اعتبارية لا تتصور فيها وجود
انعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات
التي لها نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في
الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه
لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه واذا استغنى عنه في الوجود وانما لا
ينفك عنه بوجه ما ولان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره
اليه في تشخصه ايضا بالواسطة المستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا
هف اقول فيه نظر لانا لا نم انه مستغن عنه في الوجود وقوله لا ينفك عنه بوجه ما قلنا ان
اردت ان الفاعل بوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسألة وان اردت انه يستفيد الوجود
من الفاعل لا غير فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى
الوجود ثم ما لما استلزام من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس [illegible]
لجواز حصول الآخر نوعه في تشخصه والا لكان فيه والا دار لان حصوله في العرض متوقف على تشخصه
ولا منفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة [illegible]
هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لحال ان قيل لم لا يجوز ان يكون الامر حال محله [illegible]
الكلام الى علة تشخصه وذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل [illegible] ويتسلسل والتسلسل [illegible]
ان المحل محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية فيكون كل سابق علة [illegible]

مثل هذا جايز عند الحكما والاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا
واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض [illegible]
لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا لانم لكن تشخص العرض
ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على تشخصها [illegible]
لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم انه دور معية كما عرفوه وايضا لان نسبة المنفصل الى الكل
على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعيين خاصة سيما اذا كان مختارا وايضا [illegible]
لا يطرد في عرض يحضر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه
الانتقال لانا اذا كان الموضوع مشخصا يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في
الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذا لم يتحقق وجوده الا بالموضوع المتعين
فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض لانه فرد وانتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه
اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة لكل واحد منها بدل [illegible] يوجب تشخص ذلك العرض
الواحد فاذا زال احدهما بزوال السبب وحصل الآخر لحصول سببه بقي تشخصه بالتمام ولم ينعدم [illegible]
منها امر امتقابل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد
شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا
[illegible] هذا الدليل لو صح لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول
الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص لا يتحقق وجوده الا في
حيزه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لانه حاجة الجسم الى الحيز انما هي في [illegible]
[illegible] لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى بحيزه المعين لا وجوده او تشخصه
العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا
[illegible] وجوده المشخص الا في حيز كان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا في موضوع [illegible] ثم
[illegible] يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع

انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في عدمها من اللوازم
لا في وجوده او تشخصه، وما ذكروه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض تام بعينه في ان الحيز مشخص
للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع
المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص ينتقل
مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وجريان دليلهم في الحيز ثم فان دليلهم في الحيز منقدح باختيار ان تشخص الجسم لماهيته واما عن الحل فبان
المراد بالتشخص اعراض مكتنفة بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للتشخص نسبتها
الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وفيه ان ذلك ينافي بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما
يحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا امتنع ذلك الجزئي
الذي حصل منه التشخص امتنع التشخص واشتغاله بالتشخص ايضا. اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم
بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال
وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطء فانهما حالان اولا في الحركة وبتوسطها حالان
في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان اولا في السطح وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقدار القائم بالجسم وكالنقطة فانها عرض
قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب
المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة
والاستقامة والانحناء والاستدارة على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم و
والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة فانهما ليستا الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل
او اكثر باعتبارهما تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس بتخلل السكنات فقطعات الحركات
مختلفة والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او تماسين الى الذات
للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر فهما في

الاضافة فيكون السريع بطيئا بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو
السرعة والبطء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في
التحيز فالقائم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء حاصلا في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا
الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلابد بالآخرة ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل
اولى لان القيام بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل متحيز بتحيز ذلك الجوهر تبعا له
القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن بمعنيه ذلك الاختصاص
لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وبعضهم امران الاول ان التحيز صفة للجوهر
وليس التحيز متحيزا بتحيز غيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر
لانه ان يقوم التحيز الا بالجوهر حتى يتحيز في تحيز فاذا كان ذلك الجوهر بعينه التحيز [illegible]
بالجوهر فقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه والتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون
قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى غير النهاية الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة
[illegible] ذاته وصفاته ثم [illegible] قيام العرض بالجوهر [illegible]
الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض ونعت العرض للجوهر [illegible]
[illegible] كالسرعة ولا وجود للخشونة اي ما شار اليه بالحس لا يتحرك بالاستقلال [illegible]
[illegible] النقطة فانها موجودة [illegible] ان بين حقيقة الجسم الطبيعي وعرضه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة
[illegible] وبالابعاد الثلثة خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم [illegible]
[illegible] ان يحقق فيه خطوط كذلك [illegible] والامكان دون الوجود [illegible]
[illegible] فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير وان كانت موجودة [illegible]
[illegible] الحكمة باعتبار تلك الابعاد [illegible]

وزيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد
مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل فيه ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور
لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على
هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر فكان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات
الثلث خرج به فينقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو المؤلف
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام قطعا اما ان
يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل لا
يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي
اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام
وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون حاصلا دون بعض
الاول لا يكون فيه جزء بالفعل والا لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل
ولا شك انه يكون مع ذلك قابلا للانقسامات فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية وهو
مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا
فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل لا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا
للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام
في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة
واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منها ومن اجزاء
لا تتجزى احتمالات اربعة احتمالات ستة لم يذهب اليها احد والمختار المتقدمين مذهب الحكماء
الذي لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام
مذهب محمد الشهرستاني لا دليل لهم على [illegible]

لان ما دل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على تركبه مما يتقسم في جهة واحدة فقط
او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود
الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره الحكماء ابطال الجزء الذي لا يتجزى
فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طرقا بعضها احق بما يدل على استحالة وجوده مطلقا
ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي
منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز
بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات
هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول
الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فالمحل في طرفه الفوقاني غير المحل
في طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو ظاهر البطلان
ان يتعرض منه ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو تم هذا الدليل كان يدل على استحالة الجزء الذي
لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الاجسام
في الخارج والا دل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
للمكان والبدن لا يحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما في المكان
الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله
المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقيه كل منهما فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين
عن التماس والا لزم ان يكون مداخلا لاحد طرفيه قطعا او لكليهما والا لم يكن لتلك زيادة
الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين
غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض
الموضوعين على طرفي المركب من ثلثه شيء لو فرضنا مركبا من اجزاء
[illegible] وسبعة او غير ذلك ووضعنا على كل طرف منه جزء الا على التبادل وفرضنا حركة كل

منها متوجها الى الآخر حركة على السواء فى السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا والا لم يمكن ان
يكون ذلك التلاقى بان يكون احد الجزئين بالتمام على الطرف والآخر بالتمام على الوسط والا
لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شىء من الوسط مشغولا باحدهما وشىء آخر منه مشغولا بالآخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة فى الحجم وجب ان يكون بعض من كل
واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة بأسرها
مع كونها غير منقسمة فرضا لا يقال هذا الحكم انما لزم من وجود الجزء الذى لا يتجزى وهو [illegible]
وكون المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا
نقول قد ذكرنا سابقا انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا فى نفسه او يكون اجتماع
بعضها مع بعض محالا وليس فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شىء من اجزائه سوى الجزء محالا فى
نفسه فتعين استحالته اذا اوردته على التبادل تعنى لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة
كانت او ستة او غير ذلك وفرضنا على كل طرف منه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما
متوجها الى الآخر حركة على السواء فى السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالتمام وفرضنا
لا بد ان يكون بين الجزئين الوسطين او لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا
لم يتساويا فى الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض
من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع
انقسام الوسطين ومنها ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك فانا نجد على نحو [illegible]
لا يتجزى اذا دار انكسر الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه [illegible]
الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من
اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذى على الطوق جزءا واحدا
فالجزء الذى يلى الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك [illegible]
واحدا من مسافته تنقل الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذى على [illegible]

الاجتماع هو

فيلزم على القائلين بالجزء

تحرك شىء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون
مسافة الجزء الذى يلى المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذى على الطوق العظيم وحركته وهو محال
بالضرورة وان سكن الجزء الذى يلى الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال فى سائر الاجزاء
ويلزم تفكك اجزاء الرحى على شكل دوائر يحيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط [illegible] من
مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى عند حركتها
على شكل دوائر على الوجه الذى ذكرتم تتفكك الاجزاء [illegible] يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك لطافة
الاجزاء التى يقع عندها التفكيك وسكون المتحرك وبما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا
سائر حركة من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت فى هذه المدة
ربعا من الدور فقد حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا
او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التى
قطعتها من ربع دورة زائد على خمسين فرسخا بالالوف والثانى يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس بالسكنات [illegible]
وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
فى سكناته فينبغى ان يرى ساكنا فقط والا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا كما
ان الحس يكذبه وبطلان الدائرة يعنى لو صح الجزء لامتنعت الدائرة وذلك لان الخط المركب
من الاجزاء التى لا تتجزى امتنع جعلها دائرة وامتنع ايضا جعل سطح ذى عرض دائرة لان ما له عرض
[illegible] ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع كل واحد منها امتنع الكل انما قلنا انه
امتنع جعل الخط دائرة فلانا اذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم
ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان ظاهرها
[illegible] فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحيط
باطن [illegible] ثم هكذا تجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة يساوى

ان هو

اى هو

ذلك على هو

المحاط بها كباطنه فلكون ظاهر هو

لنقطة الفلك الاعظم فلا يرد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا
مع كونها صغيرة جدا واما لا يلاقي ظاهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انشغار الدائرة وقالوا ان البصر يحكم في امر الدائرة فان
الدائرة المحسوسة بشكل مضرس وليست بدائرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان
يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة
على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا
فاذا كان التضريس على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الى حد يشترط الاحساس لم يحس ذلك
حتى عدمه [illegible] ليس [illegible] لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان
كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لتمام الدليل على وجود
الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهرا فهي ذات وضع يلزم الخط وان كانت عرضا
فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم
ينقسم محلها يلزم الخط وتقرير الجواب ما تبين من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله
فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
تناهيه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية وتقريرها ان الحركة
لها وجود في الحال ولو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة
معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان يكون الحركة الموجودة
في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر [illegible]
تلك الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود [illegible]
[illegible] الحركة في الحال [illegible]

ابطال حجج مثبتي الجزء

وايضا م

صار معدوما صح

والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد جزئين [illegible] واذا كانت السابقة التي وقت الحركة في الحال عليها غير منقسمة صح صح

وهو الغلط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان
في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة
الثالثة وتقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو
لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان
فان الزمان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على
الآخر بالوجود ولان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا اما فرضناه موجودا هف
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم
من عدمهما في الحال عدمهما مطلقا لانا نقول ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في
الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذلك الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان
آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس بموجود ايضا اصلا وحل الشبهة ان [illegible] الزمان ان
لم يوجد فيه اصلا فلم يكن موجودا مطلقا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في
شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة
[illegible] المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الجواب
[illegible] الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض
[illegible] فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة [illegible]

انهما معدومان مطلقا بل هما في الحال صح

موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والثاني
لا وجود لما هو حال فلا وجود لها اتفقوا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة
بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اولا اجزاء لها في امتداد المسافة
بل هي موجودة في كل الحين من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة من اجزاء لا يتجزى
بمن هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة
مثلها الى اجزاء لا يقف عند حد لا يقبل الانقسام بل الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة حالا
لم يكن موجودة حتى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل
على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة منه
فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال
كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه
ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا
واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني الآن حصول الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه في الاول في مكانه الثاني فاذا حصل
له ذلك وصف بالحركة وسقط تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني
يوصف غير الحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني
محال لا يجوز ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم
النظام وهو لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزم ذلك من حيث انه
لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على دفعها سيما ما يتعلق منها
حكم الجسم كتفكيك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
من غير ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الاقسام
لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية

علی جو

وان جو

يلزم على النظام

كتفكيك نعـ

عــه
اختلفوا في اقل عدد يتالف منه الجسم فعند الاشاعرة انه يتالف من جوهرين لانهم فسروا الجسم بانه المنقسم مطلقا
واقل ما يحصل الانقسام جوهران واما المعتزلة فانهم رسموه بانه الطويل العريض العميق ليخرج الخط والسطح
منطبقا على الجسم ثم انهم اختلفوا فقال بعضهم انه يتالف من اربعة بان يركب منها مثلث ويوضع جوهر فيحصل
العمق ايضا وقال آخرون يتالف من ستة لان المثلث وهو الطول والعرض اذا انطبق على مثله يحصل العمق

بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان يمكن انقسام كل ما في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه فيا له
غير متعرف به قال قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة
وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات
والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء
والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند
النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه بالتقدم من مغايرة
البعض لوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثلثة اجزاء مثلا بحيث يحصل منها
طولا وعرضا وعمقا متسعا في الجهات الثلث متعاطيا امتداداته على زوايا قائمة فيكون
جسما مع تناهي اجزائه وتحقيق قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتجزى بالفعل قال في
النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من اجزاء
غير متناهية فلنا نعرض الكلام في نهاية اجزاء الجسم اول ... وقت تداخل
النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فيقول لا يصير المركب من الاجزاء التي ... طولا
وعرضا وعمقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يكاد القول
بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يحصل في الجسم اجزاء غير
متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء غير المتناهية
مؤلف من اجزاء لا يتناهى متداخلة يمكن دفعه بانا ننقل الكلام الى الاجزاء الغير المتناهية
فيقول يقبل الجسم للانقسامات الغير المتناهية كالاجزاء فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير متناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من جملة تلك
الغير متناهية ... التقسيم الى الثابت حتى اذا اراد بيان تناهي اجزاء

لا يجاری له

قوله جو

اي كل جسم الذي فيه الكلام ... اي اجزاء غير متناهية

كل جسم فلما هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه بالنسبة الى الاحاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف
شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية وقد اعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
التأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان
يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان لا يكون ... من النسب التي
توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية فقط واجيب بان
تلك الاجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها الى البعض موجبا للمؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير
في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى البعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت
اذ لو تغايرت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها موجبا لازدياد الحجم
المقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة
ثم نقول ان فيما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص
المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فلا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عليه عدم لحوق
السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا والا لانقسم ولا يخفى
مستنده الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار في ابطال
الاجزاء المتناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم لم يقولوا بالطفرة
فالاولى ان يحمل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه وجها واحدا كما هو صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما
ووجهه كما نقل عن البعض بوجوه المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة
لو كانت مركبة من اجزاء لا تتناهى غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه

تفاوت

قطعها الا بعد قطع نصفها ولا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى لا نهاية له فامتنع قطعها في زمان
غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية
يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والنظام قد تفصى بالطفرة لكن يحكى
الخلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك يقطع المسافة
ان كان بعض الاجزاء بالطفرة دون بعض والطفرة مشهورة بان البداهة تقضي بطلانها
بانها لا تثبت يا بعد ما الزمهم من القول بذلك الزموه وقد التزموه ومن الشواهد على بطلان
الطفرة انا نعلم بالضرورة ان من يمر على خط اسود من عرض عن خلل الاجزاء ... من ذلك لو وقع اختلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء المسبوقة اقل من المطفورة عنها
بل النسبة لهما بالكل ايضا غير متناهية فيمتنع ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذا التكلف
بل يمكن ان يقول لما كان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كان الزمان
المتناهي مشتملا على اجزاء غير متناهية تتقابل اجزاء المسافة والزمان حتى لا يمكن قطعها فيه وقد
كان المسافة المعينة يحتمل عند العقل الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان
متناه مع ان قطعها متوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لا نعلم ان كلا ما
يقول بلا تناهي الاجزاء في امتداد معروض الجسم وذلك بان يكون طرف من اطرافه فانه يجوز
ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد معروض لذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
متناه فمستبعد ان القول بالاجزاء غير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير
المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يعرض فيه والله اعلم ودفع كلام النظام
ومن التناسب حيث قال لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك
اذا لم يتفق بعض الاجزاء في بعض ... فان قيل ان الكل ليس اعظم
... امتناع تركب الجسم ... ثبت ان الجسم متصل

كل ما

ولا قطعها

التغير ... الطفرة ...

المطفور ... اي الطفرة

النظام

نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا
لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام
كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات الغير المتناهية يمكن ان
توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصولة فانه غير معلوم لا نعلم وجه ان الفعل ثم ركب تلك
الاجسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب ان يكون اي تلك
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك محال قال المتكلمون ان معدومات اسمه نفهم غير متناهية مع
ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معنى عدم اللانهاية ان المقدار لا يصل
حدا لا يمكن ان يتجاوز بل كل مرتبة يصل اليها ما تشير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما
لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المصنف
مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا
في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج
الى آلة نفاذة ينفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في
الخارج وهي المسماة بالقسمة الوهمية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى الثاني قسمة وهمية وربما الفرق بينهما بان
الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان تكون
لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي
مستقرين في محلهما بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير
مستقرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالمماستين والمحاذاتين وتوهم انحصار
القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين قارين في القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج
محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا المماس والمحاذي ... جسم
... يجب ان يغاير المماس والمحاذي مرة هذا مردود لانه لا يوجب انفصالا في الخارج
اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ... على بعضه اولا ... جسم آخر او محاذاة

او محاذاة فافهم ... والله اعلم

خاص هو

انه لا يصير بذلك جزئين منفصلين احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد
الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا ولو كان كذلك لكان البسيط ذا مفاصل بعد اقسام ما غير متناهية
في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودا منه بحدود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند
انقطاع الحركة وما ذكرنا من المغايرة فانما هي بحسب الفعل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل الا على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل
على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان
كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة
يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردها
بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية
تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية
... على المجموع من المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين الخارجيين
الجزء الذي قسم والجزء الخارج له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
فجواز القسمة الوهمية يلزم جواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس ...
من ان مبادئ الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة تتجزى في الوهم بحسب الجهات الثلث ...
للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن
افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي الا بالاتصال
الحسي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء متصل غير منفصل في نفسه بالحقيقة بل
بالحس ولما كان هاهنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين من الانفكاك
الحقيقي مانع من الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك العارض
يعني الامتناع الزائد يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المنفصلين
الخارجيين ... الجزء المقسوم وما هو الا من نوع ذلك الجزء ... لانه لو وجد ...

ابطال مذهب ذيمقراطيس

الهوائي هو

لا يجوز على الجزئين المنفصلين هو

لكانا متساويين في الماهية وكان لكل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل
منهما مع وجود المانع عنه هف وايضا لكن المانع لازم بل عارض مفارق فلا يمكن ان
امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا بمعنى الامتناع الدائم المنافي للقول الدائم الذي هو مقصودنا
قيل هذا الدليل مبني على تواقف تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم
كان جدلا فارجا عن الحكمة او نقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ
لو انحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق
فلم لا يتشخص احدهما مانع من ذلك القبول او يتشخص الآخر شرط له فيكون الجزء الواحد قابلا للانفصال
بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الدائم فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل
جزئي متفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحسن يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي الفعلي
الى ما لا نهاية له هو مذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير
حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه اصلا بحسب الخارج وقابل
للطريان الانفصال والاتصال عليه مع بقائه في الحالين اي ذاته هو من حيث هو جوهر
وذاته هي جسم من حيث قبوله للصور النوعية التي للانواع الاجسام تسمى هيولى واختار المصنف
هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر
يسمى بالهيولى ويرد ما احتج به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة التي اوجبت صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان
منفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما
هناك شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين فلا بد
ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما
لجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم والعقل يقضي ببطلانه واجاب

الى قوله والا بمعنى وذلك اي انفصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم
كما سيتحقق انه وجود مادة لا تتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم الكثرة
او وجود مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى قسمين فاما ان يكون
مادة هذين مادة ذلك بعينها وهو محال لاستلزام ان يكون الواحد بالتشخص في آن واحد
في مكانين واما غيرها وحينئذ ان كان مادة كل واحد منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل
لان كل حادث مسبوق بمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج
الى مادة اخرى وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا انعدمت مادة الجسم المتصل
بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المنفصلين لحدوث جوهرهما المتصلين
فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة لا مجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين من
لا شيء وهو مع بطلانه مبطل لمقصود هم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت
موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة
بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى
مرتبتها واجيب بان المادة تتعدد بعد الانفصال وهو عند الاتصال ليس واحدة
لا متعددة في ذاته بل بالعرض واحدة عند الاتصال الواحد متعددة عند الاتصال المتعدد
فلا يلزم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على
اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة
تتشخص مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد
والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال
الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا وتسمى الهيولى الاولى

وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية ...
جسما لانا الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له
مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر
فلا نم انه يثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا تدل الا
على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا بحسب الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان
اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه ح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه يعدم ذاته
وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن يفرض
فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن ... على
ما هو المشهور قلنا لا اقل من ان يكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل
لقائل ان يقول هو
ينعدم حقيقته ويحدث جسمان آخران الوجه الثاني ان التقابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي
اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي
عارضا له هو
الذي كان قبل الانفصال وحدث آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فمع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما تقولون ان الهيولى مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة فانتم تقولون
ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان
اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلا ولا منفصلا باقية في الحالتين ونحن نقول
المتصل في حد ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في
بل هو
حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى ولو سلم
لا نم ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه لم يكن

قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل
للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرا عليه كثرته والجسم حال الوحدة بعينه
هو حال الكثرة فلم ينعدم قط وكما تقولون ان المادة بشخصها هو عند الاتصال هو بعينها عند الانفصال
كذلك نقول ان الجسم بشخصه هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال
غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل شخص متكثر فان قلت اذا كان اناء فيه
قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا ممتازا عن
الآخر فاذا صببناهما في كوز ارتفع بينهما الامتياز وزال تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصهما
فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا المجموع في كل من الاناءين
تشخص به امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند
الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا انما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر
وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل بزوال هذا التشخص كان فات
مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي
ايضا هو
به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات
كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لماهية
الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر
الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه
مبحث المكان
والكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي تقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه
بقسر يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج **على اقرب الطرق** اعني اقصر الابعاد ووجه ذلك
انه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور
الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة انه لا يمكن جسم الا في مكان ولا يتصور حصوله في

جميع الامكنة معاً ولا يكون في ذلك المكان مستنداً الى امر خارج عنه او المفروض
خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر
آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك
المكان لكان منافياً لمقتضى طبعه واذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه وهذا
اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان ما ثر فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التي نفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجوداً فضلاً عن ان يكون حاصلاً في
مكان او مقتضياً له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في
مكان معين من فاعله اما بالايجاب او باختياره ثم تغير ذلك بتغير الايجاب والاختيار وح
بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجوداً اما بالايجاب او بالاختيار
وفرض بعد ذلك الحال اعني حال وجوده منعزلاً عن جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت
من فاعله او من غيره اختياراً او ايجاباً فلابد ان يكون حاصلاً في مكان معين باقتضاء ذاته فانه
فتأثير الفاعل في وجوده من تتمة وجوده فلا يكون من الامور التي نفرض خلوه عنها حال
وجوده بخلاف تأثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من تتمة ذاته
ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان
تعرى الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجده اوجده
في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان
تتمة تأثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان نفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود
شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود اللازم من تتمة وجود
الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كان ممكنة في الذهن نظراً الى ذات
الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر على ما بين في الاسطقسات

مكاناً طبيعياً بحسب نفس الامر بل على ان له مكاناً طبيعياً على ذلك التقدير فلا يطابق
الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل يتبع في الكون حيث
اتفقت فان الجزء المائي مثلاً ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر
منه فجريان الدليل فيها وقع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها العلة
بكلها فلا يسع اجزاءها موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات
الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا يندفع به ولا يجري
تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط بمعنى مكاناً طبيعياً لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب
والسؤال بعنه بان الاجسام اوالم يكن لها كما ترى توجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف
الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل
لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس شيء من الامكنة حالاً يقتضي به دون غيره حتى
يتصور ان جسماً معيناً طالب لتعينه دون ما عداه واذا رميت مدرة الى فوق فانها تعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يخرجه بعلية جنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة
له كما توهم ولو جعل الارض بنصفين وحمل كل نصف الى جانب آخر لكان طلب كل منهما
لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى
فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لا يتوجه الى ذلك الحجر انها الطالبة للحجر
هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان
توجه بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلباً
واحداً وجب ان يلتقي الكرة الواحدة كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريباً من جميع الاجزاء
قرباً متساوياً وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا اعظم من ذلك فاستدارة
الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالباً للمركز ولما كان مذهب الحكماء ان المكان هو
السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات فانه مع كونه محيطاً بجميع

حصوله ح

ومستنداً الى غيره ح

فرض ح

الذي ح

بطبعه ل

منه ح

بيان مكان المركب

الاجسام حاصل عنده في مكان واما القايل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم الحاوي فليس [illegible]
في مكان اصلا وان كان ذو وضع بالقياس الى ما حواه من الاجسام او ليس [illegible]
هو تعدد واشخص يعني لا يكون المكان الطبيعي لجسم الواحد الا واحدا او لو تعدد لم يكن طبيعيا [illegible]
مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان
الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال [illegible]
احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه [illegible]
انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا تتوجه في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون [illegible]
واجد المكان هو مطلوبه وايضا لو كان الجسم خارجا عنهما لا على نسبتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان
يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شي منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر
ليس طبيعيا والكل [illegible] فالمكان الطبيعي واحد [illegible]
اليهما معا ولا الجامع كون الجسم مخلى بطبعه [illegible] الاستحالة اجتماع [illegible]
لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب [illegible] وجوده فالمركب
مكان وراء امكنة البسايط لان المركب لا يحصل زيادة في وجود الاجسام بلا اجسام [illegible]
مكان زائد على ما كان للبسايط فاذا تركب المركبات عن البسايط بعينها ثم المركب ان
يكون بسايطه متساوية في قوة الميل الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا [illegible]
فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده [illegible] المكان الغالب [illegible]
بامراده ويجذبه الى مكانه [illegible]
المركب الملتئم من البسايط [illegible]
[illegible] لا يكون وكذلك المكان طبيعيا له [illegible]
امكنتها [illegible] عند البعد [illegible] فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسايطه [illegible]
الميل الى امكنتها لا يكون وكذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسايطه

امكنتها

مبحث الشكل

اقرب الى مكان بسيط من بسايطه فتغلب ذلك البسيط على سائر البسايط ويجذبها الى مكانه
واما ما نيافيه ما هو ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا
الشكل يعني ان لجسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه
لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سبق بيانه ويكون له من جهته تلك الاحاطة
هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا
مؤثر خارجا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد
ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد وما يعرض للشي بواسطة ليست مستندة الى
ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف
على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور
في غير مكان عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف
تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اذا لم تستند الى
ذات الشي ولم يكن لازمة لها كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته [illegible]
[illegible] او ما يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشي فلا
يكون امرا غريبا ايضا ثم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح [illegible]
لوجود الجسم كافي الحدود بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي
الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فهو يقتضي افعالا
مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة و
اعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد
[illegible] في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من

جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان
تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في
المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل
واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول لو لم
يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها لم لا يمكن استناد
الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب
بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير مستند الى الطبائع فلا يمكن استناد
الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسم المطلق حتى يكون الشكل المطلق لازما
للجسم المطلق والمعين لازما لخصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
الاول ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها من التلال والوهاد واجيب بان
شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار
والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال
فلاجرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي
بتلك الاسباب وذلك لا ينافي اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل [illegible]
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي [illegible]
مقتضية لشيء وما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا
مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا [illegible] الاقتضاء الاول
بل يؤكده [illegible] وطبيعتها لكن لما زال الاتصال الشكل الطبيعي ولم تزل الكيفية [illegible]
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي [illegible]
ذلك الثاني ان الافلاك الكلية فيها ثخن [illegible] الكواكب فيها محلها بالقدر [illegible]
الكواكب المحلة الا قدار المالية لتلك الثخن والموضع ايضا لان تلك الثخن موجودة في جانب

دون الآخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور مستند الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد يحصل صورة نوعية مقتضية كرية شكله لكن تتصل به صورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى يحصل فيها كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان ينبو الفلك
الاول بقدره او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد
او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان
يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما ان استناد
الى امور تعود الى القوابل لكن يتوجه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب
والخارج المركز وهو محال انه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى فلا
يكون بسيطا والثالث ان يحصل في الفلك صور متعددة هي مبادي الافعال المختلفة
البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وردها مع الاول يمنع استحالة [illegible]
العناصر ما تقرر في المركب وقد يحصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه
فيكون لكل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى المركب الذي يكون
لاجزائه الجسمية قوة ولجزء واحد منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان
في الفلك كذلك اذا الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان
كل صورة تقتضي في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا
فيها ولا يلزم الصورة قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعضاء ويلزم ايضا ان يكون [illegible]
مركبة فان كانت بسيطة فلما كان بسيطا لزم ان يكون شكل الحيوان كرة [illegible]
كانت مركبا كان الحيوان كرات متعددة بسائط وان كانت مركبة فاما ان [illegible]
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان تكون [illegible]
[illegible] بعض بانفاء البعض عن اقتضاء الاستدارة كما لا ان كرة واحدة

اثبات وجود المكان

وان منع ملم لا يجوز ان يكون ميع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم
ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما
يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت
مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة
في المركب فعل واحد واحد في واحد واحد وذلك مم والمعقول من المكان
البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه هنا
او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يتقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه
يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شئ من الامور المذكورة للعدم المحض
مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي هي منتهى حركته
وان الاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط
ليست مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط بل اي متصلة في انفسها لا منفصلة فيها ثم
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في السطح
فلا يلزم من كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان
ما لم يجز ان يكون المكان امرا منقسما لاستحالة ان يكون المنقسم حاصلا
حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة كالخط
مثلا لاستحالة كون محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات
الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حاويا
المتمكن والا لا يستحيل استحالة مثل فيها كونه ويجب ان يكون حاويا للسطح الظاهر من

المتمكن في جميع جوانبه والا لم يكن بالتمام [illegible] الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر
من المحوي كما هو مذهب ارسطو [illegible] ابن سينا والفارابي وغيره من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان هو [illegible] مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث
ينطبق احدهما على الآخر مساويا بكليته فذلك البعد هو المكان اما ان يكون امرا موهوما
يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا او لا يكون
ان يكون بعدا ماديا قايما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد
ويجب ان يكون جوهرا قايما بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط
بين العالمين الذي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
لكون الاقسام الاولية الكثيفة لا تخمسة على المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون
واتباعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما افتقر الدليل على كونه
موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الآخران متى بطل واحد منهما تعين الآخر
بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعده فان
الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين الاناء ولا شك انهم يريدون بالاطراف الاناء
اطرافه الداخلة لا الخارجة وما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطوح الباطن اذ هو عينها
وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان
السطح قد يكون فارغا ويكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف على
انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ومنه
مفارق تحل فيه الاجسام وتملأه فيملأها ويصرفها بحيث ينطبق على بعده المتمكن
فهو ولا امتناع تخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان السطح تقريرها ان
المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي البعد
القائم في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في خردلة

جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح

وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الماديين لان تجويزه
يؤدي الى تجويز دخول الجبال [illegible] في حبة خردل واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن
ان يحل فيه الاجسام [illegible] بحيث ينطبق على المتمكن ويتحد به
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة
المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد وكل ما لم يتصف
بالعظم والامتداد في جهة اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون
العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا او الا في نظره لا اقاده باسره وما يحصر بان
في احد بعاته اخال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
ما له حجم وعظم او الا في نظره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما
فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى ان ثبتت معقرا الاتصال وكذلك الصورة الجسمية فان
العقل انما لما فيها من المقدار لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو لاستلزامه كون الكل ليس اعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا فيما له
عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس له من تلك الجهة عظم فظهر ان ملاك
امتناع التداخل هو الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في
الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود من طرفي هذا الاناء ليس
مع ان المشار اليه بالحس الا الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني ليس واحدا
بل هو واحد بالحقيقة او اشخاص متعددة او تحسب فيه نظر لان للعقل [illegible]

هو البعد ان يقولوا اما ان البرهان دل على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم
بالجسم وهما موجودان متغايران [illegible] الحس [illegible] الاخص واحد لتعارض من البرهان
ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما [illegible] الحسية كما ان البرهان لما دل على
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكم
بان فيهما موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة وله وجوه اخر منها ان المكان لو كان
المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى
مكان فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى غير النهاية
وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على
ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال
واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي
لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب باختيار
ان البعد قابل للحركة الاينية ويمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا
نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان
الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان
يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم لو وجب ان يكون لكل
مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل
فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه
فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل
اختصاصه به بحيث يصير نعتا له بالنعوت على ما قيل من انه لو كان العرض مستغنيا
عن المحل لما حل فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه

احتجاج المثبتين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه احتجاج المثبتين
واجيب عن الكل بجواز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان
اشتركا في انه عرض هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء الحلول و
اختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما اجتماع المثلين
ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت الاحكام
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالقطع ويلزم
من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة
مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة
والسكون في الطير المذكور والقمقمة المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا لا محالة
ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون
لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان المستند الى الانية
اذا كان ناشئا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير
الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما
فيه فمتحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة
انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له
بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان مخفوف بكرباس متحركا بحيث
لم يتحرك شيء من اجزائه عن مخفوفه اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه
لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا لم يحرك حركة
بنفسه لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وهو
سفسطة فلا يندفع له وله ايضا المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان

تقرير الدليل على ان المكان ليس هو السطح

تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط
بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان نعم الاجسام
كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان السطحي
للاجسام قالوا انا نعلم بالبديهة ان لكل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فهو اعترفوا بان
لكل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان السطحي
بالبديهة ونسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون
لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما تعرضه المتبدل ان يجب
ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدل المكان وتبدلها
من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته لا كسائره
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان آخر لم يكن
للشمس والقمر وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطلها لانا نرى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها
واذا كان لكل جزء من اجزاء المحدد مكان ويستبدل بسبب حركته الوضعية مكانا آخر
كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون
السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام
التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يكون ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان
كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب
المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالقطع تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور التي تتبعها للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما استبدالها من مكان
الى مكان فليس مما علم بالقطع ولم يوجد اخرى انا نعلم بالقطع ان المكان الراجح

ای کونها فوق الارض و تحت الارض

يقولوا

عن الحجر المتمکن فی الهواء فلما انه [illegible] السطح وان السطح الذی کان محیطا بذلک الحجر قد بطل
بالکلیة دل علی ان المکان هو البعد الذی لم یبطل دون السطح الذی بطل ومنها ان المکان
مقصد المتحرک بالحصول فیه ومقصد المتحرک بالحصول فیه یجب ان یکون موجودا حال الحرکة
لیتصور کونه مقصدا بالحصول فیه فالمکان الذی یقصده الثقیل المطلق وهو الذی [illegible]
مرکز ینطبق علی مرکز الارض کالحجر مثلا موجود حال ما یعرض الحجر متحرکا طالبا للحصول فیه
موجود بحیز ابهذا الثقیل وکذا ما یقصده الخفیف المطلق وهو الذی یحیط [illegible] ان یلی سطح المحیط
الملکی المقعر کقطعة من النار مثلا یجب ان یکون موجودا حال ما یعرض هذا الخفیف متحرکا
الیه طالبا للحصول فیه ولا سطح هناک موجودا یحیط بهذا الخفیف فدل علی ان المکان هو
البعد الموجود دون السطح المعدوم فی حال حرکتی الثقیل والخفیف ومنها ان المکان یجب ان
یکون مساویا للمتمکن لان المتمکن منطبق علی المکان مالی بحیث ان یکونا متساویین واذا
کان المکان هو السطح لا یکونا متساویین فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة کان
السطح المحیط بها اضعاف المحیط بالمدورة واذا جعلت الصفحة مدورة کان السطح المحیط
بها اقل من المحیط بالصفحة الرقیقة مع ان الجسم فی الحالین واحد وایضا اذا احفرنا فی حجرة
عمیقة فقد انتقص الجسم الذی هو المتمکن وازداد مکانه وهو السطح الحاوی به وایضا [illegible]
الماء المملوء منه اذا اصب منه بعضه کان ذلک الزق مماسا للماء بجمیع سطحه الداخل
کما کان مماسا له کذلک قبل الصب فقد نقص المتمکن الذی هو الماء والمکان [illegible]
بحاله ومنها ان المتمکن مالی المکان منطبق علیه کما مر آنفا ولا یتصور ذلک الا بان یکون
کل جزء من المکان جزءا من المتمکن بل وان یکون کل جزء من المتمکن منطبقا فی جزء من المکان
ولو کان المکان هو السطح لم یکن الا جزء الجسم المتمکن فی مکانه مکان اصلا ومنها ان الجسم
فی مکانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المکان هو السطح کان الجسم فیه بسطحه دون حجمه [illegible]
[illegible] معنی کونه [illegible] انه لا یوجد شیء من مکانه الا وهو ملاق لسطحه [illegible]

علی ج

ابطال الخلاء

فی مکانه انه بتمامه فی داخل المکان لان کل جزء من حجمه ملاق لجزء من مکانه
فهذا المکان لا یصح علیه الخلو عن شاغل القایلون بان المکان هو السطح مع بعض
القایلین بالبعد المجرد الموجود لم یجوزوا ان یخلو المکان عما یشغله وعلیه الجمهور والآخرون
منهم مع القایلین بالبعد الموهوم علی جوازه وهم اصحاب الخلاء والاولی ان حرکة
ذی المعاوق حرکة علمیة فعند فرض معاوق آخر نسبته زمانیهما احتج المانعون بانه لو
جاز ذلک لزم ان یکون زمان الحرکة مع المعاوق مساویا لزمان تلک الحرکة
بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بیان اللزوم انا نفرض حرکة الجسم فی
فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة یکون فی زمان ولیفرض ساعة ثم نفرض حرکة
ذلک الجسم بتلک القوة بعینها فی فرسخ من الملاء فلا محالة یکون فی زمان اکثر لوجود
العایق ولیفرض عشر ساعات ثم نفرض حرکته بتلک القوة فی ملاء ارق من
الملاء الاول بحیث یکون نسبة معاوقته الی معاوقة الملاء الغلیظ کنسبة زمان
حرکة الخلاء الی زمان حرکة الملاء الغلیظ ای یکون معاوقة الملاء الرقیق عشر معاوقة
الملاء الغلیظ فیلزم ان یکون زمان الحرکة فی الملاء الرقیق ساعة ضرورة انه اذا
اتحدت المسافة والمتحرک والقوة المحرکة لم یکن السرعة والبطوء اعنی قلة الزمان وکثرته
الا بحسب قلة المعاوقة وکثرتها فیلزم تساوی زمان حرکة ذی المعاوق اعنی التی
فی الملاء الرقیق وزمان حرکة عدیم المعاوق اعنی التی فی الخلاء واعترض علیه
بانا لا نم امکان قوام یکون علی نسبة زمان الخلاء الی زمان الملاء واما کل
قوام فهو فی مراتب الرقة الی ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهی جاز ان لا یوجد
[illegible] المراتب قوامان علی نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع [illegible]
[illegible] لا یجوز ان یتوقف المعاوقة علی قدر من القوام بحیث لا توجد دونه
[illegible] الاجمالی المذکور اعنی ان لا توجد معاوقتان علی النسبة المذکورة [illegible]

بالنسبة

نسخه م

عدم التوقف انتهى قلنا لا نجوز ان يكون زمان الخلاء الى زمان الملاء على حد ما
توجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب
العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون المقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك
النسبة من النسب العددية واورد عليه ايضا انا ان نمكن ان يكون الحركة بدون
معاوقة من الملاء الى زمان او لا يمكن فان امكن فنقول بعض من زمان الحركة مع
الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء اصل الحركة والباقي كتسع ساعات
بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض يشتمل على
ساعة لاجل اصل الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر
معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة
الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع الخلاء كهي لا معه وان لم يمكن يبطل الاحكام
بناء على ان حاصل ان الخلاء ممتنع لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة
محال لكنه يلزم من فرض وقوعه فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور محال
كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور فانه ممكن بالذات في زماني في المعاوق
عدم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترض بان الحركة بدون معاوقة
الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترف باستحالة احدى تلك الحركات الثلث
اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزم الاعتراف بطلان
دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة تستدعي
زمانا وبحسب المعاوقة زمانا يستحقها واجرة المعاوقة وتخص باحدهما فلا بد منها
فاذا زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بقلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
ذلك المحال المذكور والقصد للجواب عنه موقوف على ان كل حركة [illegible]

هذا بان السرعة والبطوء الا زمانا لا محالة يكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة
اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ
من الاولى فان كانت الحركة ايضا ذات معاوقة عن شعور وارادة جاز ان يختلف
حالها في السرعة والبطوء بان يحصل بلا معاوقة بينها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد في تلك
الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها في السرعة و
البطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها اذ لا شعور لها بما يلائمها
حتى يمكن استبداد الحد والمختلفة المعاني بحسب ذاتها لكان تحصل بغير زمان لو لم يكن
لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى تحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
جهة واحدة وكذلك القوابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
آخر يتعلق بالحركة في اثره وان لم يكن له مدخل في اقتضاء حد من الحركة وذلك المعاوق
المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام يجب اختلافه
كالهواء والماء يتفاوت حد الحركة في البطوء واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يكون
الطبيعة لان ذات الشي لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس الثاني هو الميل الطبيعي فاذا يلزم من ارتفاع
المعاوق اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء عن الحركة ولزم منه ارتفاع الحركة
ولاجل ذلك استدلت الحكماء بامتناع الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فيثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على عدم معاوق داخلي فاثبتوا امتناع ميل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة فالجواب عن الاعتراض المذكور ان يبين
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبحسب السرعة
والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما في مقدار
والى [illegible] على شيئا اصلا وبينا ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا

لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع احدى
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لامع حد منها هف والحاصل ان المحكي الى الحاصل
الحركتين الطبيعية والقسرية ثم بين ان تينك الحركتين لا تكونان الا على حد ما من السرعة والبطوء
الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة عن المعاوق كان بدا فرضنا الحركة مجردة عن
السرعة والبطوء ثم تنضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وبالا وجود له لا
يستلزم البتة ان الحركة مجردة لا تستدعي شيئا من الزمان ثم زعم ان قول المعترض ان الحركة
تستدعي زمانا بسبب المسافة وزمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعي
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق
مدخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى
لا يقتضي ان تكون الحركة لامع المعاوق تستدعي الزمان وحجته مع كونه على حدس على
التقدير ان ابطال قول المعترض بالمعنى الذي فهمه مقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتبين الدليل
وبابطاله يتهدم بنيانه على ما هو تقريره هذا واما المنع في ان قوله وكذلك التفاوت
فيه ان اراد التفاوت في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت في
كان الحد هو التفاوت لزم ان لا تتفاوت الحركة من جهة التفاوت سرعة وبطوء اي تلك الحركات
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي
قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الحركات الثلث لا تتفاوت ثم تزيد
ذلك الزمان بسبب المعاوق وتتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان التفاوت لا يتفاوت
في سائر الحركات المفروضة فلو كان هو الحد لزم ان لا يكون في الحركات التي تتفاوت
اسرع وابطأ ونحو ذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك التقابل للحركة اي
لا تتفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يتفاوت الحركة في

لم يكن له حد من ذلك فاذا اقتضى احدهما الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الآخر لا يجوز ان يكون معاوقا
بل يحول ذلك الامر الآخر هو الميل قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما
من السرعة والبطوء ولا امر آخر من السرعة والبطوء سوى شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
بحسب الذات لا بحسب الاضافة العارضة فاما هو سرعة وبطوء بالقياس الى شيء آخر هو بطوء بالقياس الى آخر
وقد كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة يستحيل لها
الشدة والضعف كانت تنسب جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان حصول درجة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الحركة ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني امتزاج الاجزاء
وانتشارها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يجب حال الحركة
من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للحركة
فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام المذكورة ان يكون امرا آخر غير ذلك كالقوة
المغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد
فانه يتحرك بالطبع الى السفل لمعاوقة في الحركة قوة المغناطيس وتنازع في الحركة بحسب المغناطيس
سلمنا ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يكون
امرا ومعنى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة
كالطبيعة والنفس وامر بها اقتضى الحركة والآخر معوقة عنها كالطير اذا سقط عن مكانه
فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله ان الحركة لا تنفك عن
معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الخارج
فلم يكن هناك معاوق خارج عنه الا ما وذلك يتحقق في الخلاء المعاوق بالكلية فيلزم
انتفاء الحركة فهذا المنع انما توجه الى المقدمة القائلة ان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء

علی م

بالحركة القسرية اعلى امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي يحده وحال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا الى آخره اي الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المعروض اتحاده وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اي ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظن ان الاستدلال على هذا المطلوب بالحركة الطبيعية فطعن ببطلان قوله ولاجل ذلك استدل الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام الذي يقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة لماهيتها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا يخفى ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ويستدعي مطلقا من الزمان هذا الحد المعين من السرعة والبطء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المفروضة في الاستدلال وبما يأتي من ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان لتلك الحركة اجزاء موجودة في الخارج وامكان انقسامها في الحس او الوهم لا يكفي في هذا المطلوب اي وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه مقتضى ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها بحسب التوهم اي يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان وهو فرع ما نحن فيه فلا يصح الحكم بناء على توهم الجزء الذي لا يجري حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه مقتضى ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وكل جزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فحكم بان ماهية الحركة

مبحث الجهة

صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان مطلقا وكذا الى آخره اي مقتضيا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اتبع المصنف البحث عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وهي منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا انه طرف الامتداد الحاصل فيه فان لم تكن منقسمة فيه اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين فتكون سطحا طرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد في نهايته ولا فائدة في نسبة الى الحركة والاشارة التي في جهة فان قيل في الجهات على ما ذكرت انما هي النقط او الخطوط او السطوح وهي ليست بالحركة فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم فيلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل انما هي السطحان قلنا الاجسام الى الجهات التي تكون قائمة به لحركتها الحركة وانما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والتحت انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لها وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم تكن تحدد اما ان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين لها والمحدد لها فاليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه شمالا فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد الحركة وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا من الفرق بين المكان والجهة ان الجهة مقصودة بالحركة للوصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا

الجهة

منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناهية الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع فعلو فوق ومن الشمال
المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله فاذا
توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا
يتبدلان لان القايم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار رأسه
ورجلاه من فوق فهاهنا جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المشتهرة بالفوق
ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران
اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجهات الاول
هو الاول في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته قداما وما
الاعضاء يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ثم انه يمكن
وقعت اوهامهم على هذه الجهات واشتهرت في ساير الحيوانات انهم لم يعتبروا الاعتبار
لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم له عرض فيها ابعاد
زوايا قوايم وكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان اشتهارها عن بعض
اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
يسميهما باعتبار ذلك الجهة بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي مشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة
على قوايم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان عوام الامم
على بعض ما له الحسب في اعتبار الجهات وادامة الحركات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم
بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام
فلكيات الافلاك ما فيها من الكواكب وعنصريات العناصر وما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات
النباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها هي الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك

الى هم

لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية

الى ههنا

غير مكوكب ولو كل يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش
محيط بالجميع ولذلك يسمى بالفلك الافلاك والفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت
ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم
اي يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر ولكل واحد من الكواكب
السيارة السبعة ذو حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا
لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون
لكل من الثوابت فلك وان يكون الافلاك الجزئية اكثر وجوز المحققون ان يكون
الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها او الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها
نفس تحركها قال صاحب التحفة لا يمنعني هذا انه حيث محوران يكون نفس الكل
الثوابت ودوائر البروج هي محدب فلك مخصوص وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة اليومية
واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة
السريعة دون البطيئة ليتسق الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن
على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية يفصل الحال الافلاك الكلية
ما وهم عليه بما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة
الى الاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها
بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا لكل منها النظام المخصوص عائدا لكل حال
الى مثلها وما قال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول
ماخوذة من الفلاسفة من نفي الفاعل المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك
انتقالات شتى في حركاتها ولا ضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف

ولا اختلاف حال عن هذا بل يكون ابدا متحركا حركة بسيطة في الجهة التي يتحرك اليها الى غير
ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت
بحيث يكون ادلة تشهد بخلافه فلا يبنى على تلك الاصول قول ان القادر المختار يحرك بارادته
كوكبا وفلكا من الافلاك على النظام المشاهد او يقال ان الكواكب يتحرك مع الفلك
كالحيتان في الماء بسريع وبطيء ويرجع ويقف ويتم من غير حاجة الى الافلاك الكلية
وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروه اثبات للزوم بناء على وجود لازمه ولا
يصح الا اذا ثبت المساواة وليست بمعلومة لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان
يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروه والعلة في ذلك
عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ولا يلزم فان اكثرها مقدمات حدسية يحكم العقل
بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة الاشتباه مثلا شاهدوا التشكلات البدرية والهلالية
على الوجه المخصوص فوجب التيقن بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو
بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار
مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الامور المذكورة فان ثبوت الحق القادر المختار
لا ينافي تلك الاصول لا ينافي ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انه يجوز ان الاختلاف
الاخر مبنيا على جواز ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود الحق القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر
عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر و
كذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما شاهدوه من التشكلات البدرية والهلالية و
على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احدهما بعينه
كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على [illegible] بحيث يصير وجهاهما
المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف [illegible] تمام وذلك [illegible]

تامين وانما بالبعض على قدرها اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات
البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان يكون الحال على ما ذكر
من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات
فاما [illegible] او التي [illegible] عنه لم [illegible] مسائل [illegible] بمقتضى العلوم
الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته على
تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي
ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين باستناد الحوادث
الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبهة القادحين في الضروريات
والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية
وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق الحكاية
وليس ذلك امرا واجبا بل لا شائبة غير ابتنائه عليها فان المذكور فيه مقدمات
هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه
يحكم بها العقل بحسب الاحرى بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان المحدب اي حامل
محدب الممثل في نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا يستدلون عليه الا بان الاولى
ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك
الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم
اعظم [illegible] الكواكب [illegible] يكون الشمس واسطة في النظم [illegible]
بمنزلة شمسة القلادة [illegible] الابعاد الاربعة اعني التداوير والخارج
السفلية [illegible] الابعاد المذكورة اعني التداوير و
[illegible] مقدمات [illegible] على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف

حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج او بناء على اصل التدوير
من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه مبني على
تلك الاصول التي شيدوها فلا نسلم انه انما يكون كذلك لو ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا
الوجه الذي ذكرناه اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الآخر فلا بقصور المقدمة ح وكفى لهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب
مع كثرة اختلافاتها على وجه يسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب والاتصالات لبعضها مع بعض في
كل وقت اراد وادركت مطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن
تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب ذاتي عليهم ثناء
مستطاب قوله مداور وخارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا وتشتمل على الافلاك
فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون مداور وخارجة المراكز وهو اختصاص لان الافلاك
الجزئية للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على
المشهور يرتقي الى ستة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالستة تداوير
من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة
المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر
وهي مع الافلاك الكلية الثمانية ترتقي الى ستة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة
بالمايل فلكا براسه بل جعلوه مع المايل فلكا واحدا انقطع به نقص بحركة الجوزهر كانت
تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عدد الافلاك وكان الافلاك الجزئية
على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من
افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب
الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المايل فتلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك وتسمى فلكا
كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية تسعة [illegible]

اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف و
نيف وعشرين الى اثنين وعشرين اوجه وعشرين كواكب ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها
طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة قوله الكل اي الافلاك باسرها بسائط
والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانفصال اي لمفارقة احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة
المستقيمة فيلزم ان تكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد عرفت في موضعه ان الجهة انما
تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة ويجب كون
تلك البسائط محيطة مجاورة ممتنعا تفارقها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول لو سلم انها
قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية هي احيازها
التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن
مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الخارجة من النار على الاستدارة متحركة حركة يخرجها
عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج
بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانها تسمى مستديرة لغة لا
اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك
جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فلم يتحرك
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددها قبل فان سمي تلك الحركة مستقيمة بحسب المصطلح
فلا نسلم لزوم ان يكون الجهات محددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء
الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا
تحدد الجهة قبل حركة الجزء الا انه لا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الافلاك
فلم يلزم ح ان يكون الجهة محددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل هو ما اعترض عليه [illegible]
[illegible] بتمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد دون ساير الافلاك الاعظم دون ساير الافلاك

كما هو رأيه خالية عن الكيفيات الفعلية أي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية
أي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الأربعة وإن كان كل منها مسار الفعل والانفعال
لكن الفعل في الأوليين أعني الحرارة والبرودة أظهر كما أن الانفعال في الأخريين أعني
الرطوبة واليبوسة أظهر فلذلك سميت الأوليان بالفعليتين والأخريان بالانفعاليتين
فالمراد أن الفلك لا حار ولا بارد لأن بأيتي الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا أو هابطا
فلو كان قابلا للحركة المستقيمة وأنه توجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يتأتى على تحدد
الجهة لحقيق بالجدد ولا يتم الأفلاك الماضية لجهة العامة لكل إنما تحركه بالاستدارة ولأنه
الأرض وفيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لأن الميل المستقيم يتوجه
الجسم إلى جهة والمستدير يقتضي حركة عنها وهو ممتنع الثاني من السلبين أو قد يجتمعان
في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فإنها تحرك
على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مستقر
للمرجع إليها ويرد على الوجهين أنا لا نسلم أن الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا
مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الأفلاك فجاز أن تكون فيها حرارة وبرودة ولا جهة
ولئن سلم فيوجب الحرارة علة الخفة كما أن البرودة علة الثقل فيصح التخلف علو وجد في الأفلاك
لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الأثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كما ذكر فإنما
يوجب الحرارة في العناصر القابلة لها والأفلاك متحركة وغير حارة لأن مادتها غير قابلة للحركة
عندكم فيجوز أن يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لأن مادة الفلك لا تقبلهما وإن
كانا مقتضيين لهما قال الإمام المعتمد في إثبات أن الفلك ليس بحار أن لو كانت الأفلاك
حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادة
غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل وإلا لكانت [illegible] من الفلك [illegible]
الكبار الثالث محمد [illegible] التسخين في عالمنا هذا [illegible]

السموات التي هي في غاية الحرارة مع أنها أعني السموات أضعاف أضعافها أو هي فيها
كقطرة في بحر لجي والجواب أن حرارات الكواكب مختلفة بالنوع وغاية ما في الباب أن الفلك الأكثر
بما ضعفه من الحرارة تؤثر حرارة في عالمنا وليس مثلنا قوة حرارتها فلعل ما
أثر التسخين منها فلا يصل إلينا لأن الطبقة الزمهريرية مانعة له والتسخين لأن تسخينها
بل أشعتها المنعكسة سيما إذا انعكست من سطوح الأجسام الكثيفة وكذلك إذا
انعكست أشعتها من أشياء صقيلة حدا أحرقت الأشياء المنعكس إليها كما في
المرايا المحرقة وليس للأفلاك الحرارة بالفرض أشعة يقتضي تسخينها وأيضا كرة
النار ثابتة عندهم وتحيط بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون كرة
النار حارة وقد يجاب عنه بأن الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها
الأفلاك المسخنة جدا ولا قدر لها بالقياس إليها كما يصح في مباحث الأبعاد
والأجرام من علم الهيئة وقائل إنه لا رطب ولا يابس لأن الرطوبة
كيفية يقتضي سهولة قبول الأشكال وتركه واليبوسة كيفية يقتضي عسرهما ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كان عسرا أو يسيرا إلا بالحركة المستقيمة في أجزائه فلو
وجد الرطوبة واليبوسة في جسم وجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها
على الأفلاك والكواكب أنكم قد عرفتم الممنوع الثقل ولوازمها أي عالاتها
لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والأمر قبولها
حركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر سابقا لأنها لا تحجب عن
الأبصار ما وراءها من الكواكب هذا تمام في علم الفلك الأطلس وأما
العناصر البسيطة فأربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على
النار وكرة الماء والأرض إشارة إلى أن تلك العناصر الأربعة
[illegible] كان مقتضى طبايعها الكروية لكن عنصر النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها

العنصريات

اما الارض و الماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها من الدخان و
استفيد مما ذكرنا من مراد صاحب الكشف ات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر
لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما اشتمل على واحدة
منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين
الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في
كل بسيط عنصري فالجامع من الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة و
الرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة
هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على ان الذي هو اعتبار احوال الاجسام
التي تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها لا على البيانات العقلية و ضبط
الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول
حصر البسايط العنصرية بقسم عقلي فقد حاول ما لا يمكن والرفاه نعم الناس لما حللوا
بطريق التركيب والتحليل وجدوا ان تركيب الكائنات انما هو من هذه الاربعة
وتحليلها ينتهي اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة منكوسة من تركيب اجسام اخر
ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي الاربعة انتهى كلامه فلا يرد
عليهم انه يجوز ان يكون مما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او
مشتمل على واحدة منها فقط وربما يقال من انكم ان اردتم بعدم الكيفيات
التي تستدلون بها وجودها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة فلا يكون
الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من
الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها خارج عن
الغاية فان انتم لكل حد عنصرا منقلبا بطبعه زادت العناصر على الاربعة

الا لزم الترجيح بلا مرجح او نقول فسادة ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم
ان لو اثبتوا البعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال في فصل طبيعة عنصر واحد
مادة مختلفا متشابهة وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في
مادة متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا بان الفعل المتشابه ليس معناه
ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها قابل
للانقلاب والى الغير بوسط او بوسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد
ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس
والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا تزيد عليها الانقلاب الى الملاصق
المجاور وقد ينقلب الى غير المجاور اما بوسط واحد هو كما ينقلب النار الى
الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا تزيد عليها الانقلاب
الى غير الملاصق بوسط واحد او بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما
صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة
الباقية والذي يدل على هذا الانقلاب التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء
فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت كذلك ولا احرقت ما يقابلها ... على
بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فكما في الحاج
النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان
تحصل بذلك الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي
ريح في غاية السخونة ينضج من الحيوان بلا نار يعقد كما زعم الحزم العقل ... انه
لو كذلك لكان ... ما يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس
المكبوب على الجمد لو كسر متكونة الماء كلما مسحتها عادت مرة بعد اخرى فتلك القطرات

ترکیب

لا يخلو من اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس وهو على سبيل الرشح
وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان للرشح لكان من الماء الحار
اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس
وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذاك هو المطلوب واما ان
يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وتنزل منه الى
الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يمكن من الخروج
والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي عليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة
فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايضا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء
تجزيها وتصعدها وعلى تقدير شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها
واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك
الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما
ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التوالي
فيلزم نفادها وانقطاعها اذ التواتر يزيلها البعد النسخة جزء بعد اخرى مع بقاء
الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه لزم
تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق تلك الاجزاء
المائية مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فتجاوز الاناء دائما
فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان
الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد
ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على الربع [illegible]

بعد اقل فلا يلزم نفاد ولا تناقص ولا تراخي ازمنة النزول ومالها بالنقض لوجهين
الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم
ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط
بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا حسا والحادث بخلافه والثاني انه لو كان
برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب القطرات جميع سطح الاناء
فلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل انما يكون على سطح الاناء قطرات متفاصلة
كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية
الغريبة واذا تكيف اشتد تكيفه لها وحفظها اياها ولذلك تجد لو جمدنا الاواني
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة احر من تلك المايعات فالاناء المذكور
لشدة برودته يصير الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا ينقلب الهواء ماء ما دام على سطح الاناء
ماء فاما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افادته وعن الثاني
بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل
جزء منه ماء لصحة لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم
نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا بلا [illegible]
من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب ينحط ويثلج [illegible]
[illegible] وذلك كجبال طبرستان وطوس وغيرها
وقد شاهد اهل المسالك الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك
بانه يبرد الاناء الهواء اليابس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في [illegible]
الى [illegible] التي تحت الشمس عاصية اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء

وانه لو كان انقلاب الهواء ماء لكان برودة فيقدر نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما
كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا لزم ان يستر الثلج والمطر الى ان يحصر
البعض والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع
ثم نقلهما بالتفصيل بناء على ان جواب البعض الباقي واما انقلاب الماء هواء
فعند تحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية كما يشاهد في غليان القدر واما انقلاب الماء
ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلدة واما انقلاب الارض
ماء فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة وذلك اصحاب الحيل والاكسير
من امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسايط
فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يكسر من برودة حرارتها
محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق اولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار
التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون
الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية المركب لا من الجزء الناري
الذي هو بعيد من الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور
لها واعترض بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب
تصعد اجزاءه اللطيفة فتبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة
لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق
في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بالتجربة
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية
التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالقرع المسخن
اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يعسر عليه استحالته

في اليابس يبوسة ... عسر استحالته اليها فلزم ان لا يكون الحطب اليابس
اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلافه وفيه انها لانها
سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك وليست بمخالطة
الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يتأتى بالفرق بين
احدهما يجوز كون الحرارة في النار التي عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار
وثانيهما يجوز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب
حيث عد الاول خروجا عن الانصاف دون الثاني بل انما نقول المتخالفان
في الكيفية اذا اختلطا تنكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة بينهما في الشدة
والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون
حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة
الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء
الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على
النار بانها اذا احدثت وفارقتها ... يكون منها اجسام صلبة ارضية ...
السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال انه الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة
المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايضا حكاية من ان الصواعق
ليست الحديدية والنحاسية والحجرية فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة
الشهبية مواد هذه الاجسام في ... شفافة ... الشفاف بالامع الشعاع عن
النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء ... بالالوان له ولا ضوء ... لان
الزجاج الملون شفاف ... ولم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل
جسم كثيف اورديه والاول هو شعاع الشمس والثاني هو شعاع البصر ...
... التي هي كرة ...

الكواكب واما الانوار المضيئة التي تراها فقد بحث الشيخ في الشفاف على انها ليست
شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع البصري
فيه ولانه تمنع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعه
الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان
يحق ان في اصول الشعل يوجد ما يحرقه لقوتها ولكنها من احالة ما تخالطها
انها يكون شفافه لا انها كالمع لها ظل ولا يكون لها حجم يمنع عن رؤية ما وراءها
قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية ليس شفافة لا جرم لها
ظل ويقع لها ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة
ذوات الاذناب فانه قد طلع في سنة سبع وثلثين وثلثمائة تماما يحوره
الشمس في اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع و
معه لا تغاربه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فما بين المشرق والشمال
وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا
وقد تعدت عن الاكليل الشمالي في الجهة المذكورة قدر برج وفيما شاهد دلالة
ظاهرة على ان كرة النار تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة يميل
الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه او فوق ليس بشيء لانا نقول انما
انما يتحرك كذلك لحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان
لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال
بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك فلك تحركه فلك القمر تحرك
المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه نظر والا لزم ان يتحرك
سائر العناصر الباقية والبشرة كجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة

في المسدودة لها طبقة واحدة او ما يخالطها منها مع الهواء وهو على طبقات
الهواء وقوية على احالة المركب الهامل قد يبيض صورة بعض المركبات الى سطح
ماء انفاذ كما يروى عن الحيوان الذي يكون بسمندر ملازم ما دكره كليا والهواء حار
لان الى رما يحين يصير هو او الهواء المجاور لها بدا انجاما الحس برودته الا انه حار
بالحرارة اختلطت به من الى ار رطب بشهادة الحس شفاف او لا يمنع نفوذ الشعاع
فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى مع الادخنة
المرتفعة من السفل ويكون منها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها من الاظلة وكونها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها
الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر
شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب و
الصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي
يصل اليه اثر شعاع المنعكس فلا يبقى على حرارته برودة التي اكتسبها من مخالطة
الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف او لا يمنع نفوذ الشعاع فيها
لما من انه يرى ما لا يكون شفافا وبرع ما به لا يمانع منها كما في ارتجاج محيط
ارباع الارض بعد بالة طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطبعها
ولم تسخن بسبب عرضي لظهر منها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه لاتي
لا نعلم خلو الارض من الارضية عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها
كثيفة وما ذاك الا لبرودتها فيه ان اكثف منه الا الحجر
برودة الماء اشد وذلك لغلظه وحصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء لان
الشعر الحي من التحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة الماء الحار اشد واولى
الاعضاء ... من ابرده وهي اليابس وان امرها على الماء الحار بلا تأثر احرقت

والتجربة تؤيد

موضوع مانه محور ان يكون كلتا قمتاها مساويتين سمتا واحساس ساكن في الوسط
اما انها ساكنة في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر
متقاطراته الحقيقية للشمس اما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تحرك عن الوسط او
الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته
الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان تحرك بالاستدارة ما فيه
مبدا ميل مستقيم وقد مر استحالته وايضا لزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها
ابطا من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك
اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة
المرمى اذا لو اتفقا في الجهة ويحس بحركة سرعتها اذا اختلفا واذا كان حركته
ابطا من حركتها لزم ان يحس حركة المرمى الى خلاف جهته ما رمي اليها فاذا رمي حركتها اذا
حجران متساويان في القوة قدر ميلا حجر مساو من احدهما الى جهة حركتها و
الاخر الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطء
والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها
كما يشايع الاثير الفلك قلنا نرجح ان لا يرى الحجران المختلفان في الصغر والكبر
المرميان في الهواء من تحت خط واحد على الارض كخط من خطوط نصف
النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان
ما ذهب اليه القوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق
وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق
وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا الى جهتين لم
يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احداهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات
البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وقالوا ان

المتحركة بهذه الحركة وتسامتها الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نحس حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب
الذي اليه تحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة
المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد مشايعة الهواء
من مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا فلا يرى شي من تلك
المفاسد شفافة او لكن الحكم بشفيف الارض يوجب الحكم بان لا لون لها
اصلا او لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شي يحجب نورها عن القمر
لعله من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء اصلا ليس على
الاصطلاح كما يعلم من تعريفاتهم واستعمالاتهم بل يظهر من تتبع كتب الحكمة مما
كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا
اي عن الكساء اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفاف اي رقيق
وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاول الارض المخالطة
بغيرها التي تتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية
الطين الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه مبحث المركبات
الاربعة اسطقسات لهذه الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات
تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها تحصل بعضها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل
منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات
للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها ما يشاكل اجزاء ارضية
ومائية وهوائية ونارية واما النارية فلا يدركها للطف الحس وقيل المراد جزء
[illegible] من المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر ههنا

يكون عن غيرها لان الاستعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول الصورة النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورته ما اختلطت
به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط وبسبب المجاورة وايضا النار او اختلطت بما
يعز بها من الاجزاء الدهنية والمائية فانها تشتعل فلا يبقى نار او الحوائج الى
ان المعتبر كالنحاس الشمس غيرها اذ اصار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد
لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بحدوث النار وبعد ذا عن الكائن حافظ
التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان
المركبات لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها يعني لا يتحال لانها في
كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون
مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث التركيبات
باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة واما المنسوب لذاته
محتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة
احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا
يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل
والاثر ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول
والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ما يكون المنفعل فيها المادة
او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصور ليست بفاعلة لان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك
كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة يعني ان يكون الفاعل هي
الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين
اعني الكاسرتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان [illegible]

[illegible]

بحث المزاج

واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على
انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا [illegible]
تنفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل تسمى
هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في جزء من اجزاء
الممتزج مماثل الحاصل في الاخرى مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا
بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل
من الكيفيتين المتضادتين من محاذيهما يعني انه يستحق بالقياس الى البارد
ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة ذا اعترض عليه بانا
اولا فانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج
بالبارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لم لا يجوز ان
الماء هناك ينفعل مرتين اعني التسخين والتبريد [illegible]
اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر [illegible]
بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او
وثانيا ما نسلم ان انفعال المادة هنا ليس الا استحالتها في كيفياتها
واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالصورة
[illegible] الاشكال الوارد على انفعال الكيفيتين عن الكيفية باتحاد [illegible]
[illegible] العبارة اخرى فيقال مادة احدهما عن كيفية الاخر ليس الا
[illegible] كيفية من جنس الكيفية التي عليه وذلك لا يكون الا بعد انعدام
الكيفية العرضية التي للمادة المنفعلة فنقول كل كيفية تفيد الكيفية الاخرى

انفعال

فصل

فصل

اما حال الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم موثرا حال كونه
معدومة واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
موثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى
موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون
كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حال واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة
الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة
انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة
على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على
ما يظهر من هذه العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في
مادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين و
ذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر
المجتمعة بل اجتماعها على هيئة كيفياتها متصغرة متماسة معد لما لم يزل تلك
الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على
تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها و
الكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير
المؤثر فيجعلها الموقوف على اعداد ذلك المعد يجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا
والمنكسر كاسرا او كون المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء
المصغرة التي حصلت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في
الاستعداد فكيف يفيض كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها الى كيفيتها ...

كيفية قريبة من الكيفية المعدة فيتعلق الكلام الى الاعداد ويعود تلك الاقسام
الالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية
والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على
ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الحار
اذا امتزج بالماء الشديد البرد كسر سورة برودته وكذلك انكسار سورة الحرارة
لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء
القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها
قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد الفاعل الى الكيفيات كما هو
مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الخ على كل واحد من شقي الترديد اما
عن الاول وهو ان يكون ذلك الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين
حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان نفس الكيفيات
باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الشق الثاني فلانه لا يمكن ان يقال
يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا الا انه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة
قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل
العارف معنى انكسار سورة الكيفية للشي ان معناه ان يستحيل ذلك الشي من
كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقته ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث
فيه الكيفية الضعيفة ان الخ لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار
... وجود المنكسر حال وجود الاثر معدوم من الكيفيات تلك الحال ...

الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان يكون الكيفية المحدودة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لمعنى كالمسورة من طرف ليعنى وجود بالبعد ابعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من جوهر الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بها وذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التى انعدمت من الماء بالانكسار فيكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضى العود بل لا يجوز ان يكون الصورة المؤثرة تلك مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لان الحرارة الكاسرة مستغنيا عن ضعفها الا انا نقول فى تكرم الدور ان البرودة الزائلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعود البرودة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر غير صحيح فى زمان قريب من زمان الشيخ قال الشيخ لكن قوما قد اخترعوا فى قريب زماننا هذا مذهبا عجيبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من الوجدانيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو فساد [illegible] كان المزاج انما يكون عند بقاء المركبات

ويكون لان

دا عرض عليه بانه قد عرفتم بهذا القائل ان الموجود فى جميع الامتزاجات من المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة فى الكيفيات وتوسط منها مع حفظ صور الممتزجات على ما زعم اولم يمعض وليس على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبنى على القول بان الاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو انما يبنى على القول بالكون فان الاجزاء البارية المخالطة للمركبات لا يمنع الاولى بل يكون هناك وكان من المتقدمين من ينكر هما معا كانكساغورس ومن تابعه من القائلين بالخليط فانهم كانوا اينكرون المعرى الكيفية وفى الصورة وحقيقة من الاركان الاربعة لا توجد شئ منها صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبائع وسائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان النار لا تكسب على سبيل الحرارة بل على سبيل السعود ومن عرفه منه كالماء مثلا فانه انما يحس حرارة لما فيه من النار المجاورة والمذهبان متقاربان فانهما ينكران جميعا ان الماء يستحيل حارا لكن الحار بالخالطة وبعرفان فى ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثانى يرى انها وردت عليه من خارجه وانما عمم ذلك الحكم بامتناع كون شئ عن شئ او امتناع صيرورة شئ شيئا اخر والشيخ لما فرغ عن بعض المزاج السمى بالشرح شرع فساد هذين المذهبين فان القول بهما لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النار

الكثرة اى سعل من جنبة النقصان ودس بد ظاهر حرنا وباطنها لا امكن ان يكون
موجوده بالفعل في باطنها على سبيل الكمون عن محرقة امانا لو لم يكن في المصباح الا
النار السابقة بعد التحجر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الا برادى الرص
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف تمكن ان نصدق بوجود وجمع تلك
النار الى المصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه السابقة وكذلك النار
الحاسة في الزجاج الذائب لو كان فيه ذلك في الزجاج موجود لكان منصرا
كما كان بعد البروز منصرا وهو شفاف لا يمنع الغرض العودية والاحساس في
باطنه والغرض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون اما يكون
بكثرة الاجزاء النارية فيها مع انها غير محسوسة عند السحق والرص فلم لا يجوز ان يكون
فيهما مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تحدث بالحك عند المماسة بالحرارة
فلنا لكان وجد انا نها نسحق بالخاصية لا بالكيفية وهذا الخلاف ما قال به الاطباء
والحاصل عنه المعهم بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون اما لابطل بالحس لكونها
الكيفية للمزاج فان قالوا المثله بالحصول امتدادهم والا انهم ما هو وعلى بطلان المذهب
حجة اخرى من المشاهدات الاول ان الجوهر يحدث عند الحركة العنيفة فما يعلب
احد العناصر الثلثة السافلة عن حصول نار يعرضه تمكن بوجود ما في المنسحق كالحكوك
هو الشيء الخاص الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كحشيش بالسنق
فان الحكوك منها يحمى بل يحرق من غير نار وهو ما يعلب عليه الارضية و
كالمتحلحل وهو الذي يحصل قوامه بالعنف فيما يخلخل كهواء الكير بالالحاح النفخ عليه
ومع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يحمى لا محالة لان الحركة الشديدة المحدثة
لرقة القوام وتخلخله تعين الجوهر وكالمحض وهو الجسم الرطب كالماء وتخوه
الذي يحرك حركة شديدة فانه يسخن الثاني ان الماء الذي المشاهد

ولو اسخنا في اماس احد بما سحف اى سحكم الحرم كالنحاس مثلا والشيء
سحلحل اى سهل على النفوذ والمسامات الصغيرة كالخرف مثلا وكان الشيء مدى
وسقوطها في الماء لوجب ان يحز المتحلحل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر و
كذلك السابك ان الاثار المضموم المعد وم بحث على تقدير هذا المذهب ان
يمتنع عن يحن مما فيه لحسا بالحرارة لا بتاع دخول في بعده عند الابعد خروج بعدد منه
او الى المداخل مع ولس كذلك الرابع التقام الصفائح اذا ملئت مادة
سد المحكما ووضعت على النار قوية فان السحن بعد حصروره اكرما بما مار او يعج
عظيمة مما يه سعر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار دفي داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها بدل على الاستحالة والكمون معا وهذا ان الاشتغال لان
موضعها واحد والخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارد ولا تصعد
بالطبع والا فاستر هناك فاذا هو للاستحالة ثم يختلف الامزجة في الاعتدال بحسب
قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة او المتفرقة او محت
دنقا علت بكيفياتها واستقرت على كيفية متحدة اتية فصارت واحدة من هذه
الجهة مناسبة للمتحد الذي هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها وجنابتها
ان تفيض منه عليها بالحفظ تركيبها وتغيرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت الى
الى الافتراق لمقتضى طبايعها ثم ان العناصر وامزاجها على اعتدال متفاوتة و
بذلك تتفاوت الامزجة بالقرب والبعد عن الاعتدال فتتفاوت محال الكمال
في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور التي تفيض عليها كمالا او
نقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة
استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى
الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا او الحيواني اقرب الى الاعتدال

الواحدة من الثلاثات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض
مع عدم تناهيهما بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التركيب
الممكن من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان
لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا اخرج عنهما
لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه
لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اوليس افراد نوع واحد
كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كعمرو و[illegible]
تتفاوت امزجة في الكيفيات المتقابلة بحسب اسبابه المختلفة بل لكل نوع من المركبات
مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا تجاوزهما هلك لكن ذلك المزاج
الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار نوعهم
بين الطرفين امتداد في عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة
الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك
وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل
ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا
وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان تعادل الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كان متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال
في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة
فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين
لا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام آخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل

واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في
الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يغلب بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع
ان يغلب بعضها من الامور المتساوية بعضا آخر منها وطلبا لتعادلها واعترض على
الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول
التفاعل والانفعال فلا يستدعي مدة لانه حركة عن كيفية الى اخرى فلا يحصل فيها
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد الفعل عنها واجيب بانه ربما
يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار و
الهواء في جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع
الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج فيتحقق
بعد ذلك وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا يكفيه وبعد الاجتماع [illegible]
منفعلا كاحصل الاجتماع الذي لا بد له من معين سوى الاجزاء او لسبب
الاجتماع غير محضره علة عند وجود قد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان
طبيعي لما سبق ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان
بعض بسائطه واتقه لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ثم لجواز ان يكون
مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد
من افراده حادثا كما مر او مكانا مقسما بالبعض البسائط فلا يلزم [illegible]
المحذور من الخلاء واتقه لجواز ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد [illegible]
[illegible] اورد على الوجهين انهما يدلان على امتناع وجود مركب
[illegible] الى الميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفياته

الحرارة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول
اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام
الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون غير
الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب نقصان وزيادة الكم او الكيف او الوضع
او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما هي فيما نقلنا من كلام
الشيخ وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط
الاولى به ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثل ان الاسد الجراءة و
الاقدام وبالارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني
غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال
له المعتدل العرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني
من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى الثاني ثمانية اقسام لانه اما ان
يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربعة فيكون احر مما ينبغي او
ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب
او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي ثمانية حمل
على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا او كان تقسيم المزاج الى
الاقسام الثمانية بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان
ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج ايضا بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق
غير مضاف الى شيء هو على ثمانية احدها والحقيقيين ان يكون المزاج معتدلا
ان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة والغرض الكافي في شرح الجغميني
بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة
والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة

ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن
الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى
واذا عرفت ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او
الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربع اعني
الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان
الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى
مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج
اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة
واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فهذه اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الباقيين ونقصان كل
مع زيادة الآخرين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات
الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه ثمانية
وزيادة كل اثنين مع نقصان الآخرين وهي ستة لان الاثنين اما فاعلتان
واما منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون على ما ذكرنا المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين عشرة لا اربعة
وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل
واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما
او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى
ثمانية عشر فيكون جميع اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه

وقال ان كان الخروج في اربع كعبات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة
او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون بالزيادة
في كعبة او في كعبتين او في ثلث كعبات فاقسامه ستة وذلك حيث [illegible]
الا عشرة الخروج بكعبة زيادة في كل من الكعبات وبعضها [illegible] وذلك
الخروج بثلث كعبات كان الواجب عليه ان يحرر ذلك ايضا في الخروج بكعبتين او
في الخروج بالكعبات الاربع فاسقط من ذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول
عشر قسما من الثاني اوجب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التساوي بين
الكيفيات على الوجه الذي يليق [illegible] كان اللائق بحال المركب ان يكون حرارته
ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فعدة النسبة [illegible] كان اجب
معتدلا ولا يصح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او
الحارة خمسين والباردة خمسة وعشرين الى غير ذلك مما وقع [illegible] تلك النسبة ولكن ان
من نوع ذلك المركب مثلا [illegible] زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب
احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان ما يقتضيه ذلك
الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن ما يقتضيه فاما ان يكون الحرارة اقل
من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي مطلقا الخارج عن
الاعتدال الطبي تماما كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل
الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والجو
البحث عنها اي البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام
فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد
لوجوب التناهي [illegible] فرض [illegible]
مع وجود بعد غير متناه لان ما فرض انه غير متناه يجب [illegible]

كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون
ممتنعا اما بيان ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي فلان ما فرض انه غير متناه [illegible]
اي ما فرض ايضا انه غير متناه ومع فرض [illegible] وذلك بان نفرض خطا غير
متناه من مبدأ معين ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا كذلك مبدؤه وذلك الخطان
[illegible] نطبق الخط الثاني على الاول [illegible] وان ينقطع الثاني والا لزم ان يكون
الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول
زائد عليه بقدر متناه وهو [illegible] فيكون الاول ايضا متناهيا [illegible]
[illegible] فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في
الثالث وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا وتحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية
ما اشتملا عليه مع وجوب التناهي الثاني هذا برهان آخر [illegible]
فان لضلعيها نسبة ما اي ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة
[illegible] اذا امتد [illegible] ذراع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا
امتد عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما [illegible]
وعليه [illegible] وهذا معنى نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما
لكونه محصورا بين حاصرين [illegible] الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون
[illegible] الامتداد الاول [illegible] في هذا الفرض الى المتناهي
البعد الاول [illegible] الضلع الذاهب الى غير النهاية
الى المتناهي [illegible] بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية [illegible]
[illegible] ان الابعاد [illegible] لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل
[illegible] من البعد الواقع بينهما محفوظ [illegible] البعد بين الضلعين
[illegible] الضلعين اي اذا كان [illegible] كل من الضلعين [illegible] البعد بينهما

وإذا كان عشرة أذرع يكون البعد بينهما عشرة أذرع وعلى هذا إذا زاد البعد بينهما
بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين مساوٍ لكونه محصوراً بين حاصرين فيلزم أن يكون
الضلعان أيضاً على بعد رؤيتهما إلى غير النهاية متساويين لما ساواه لأنها البعد بينهما
هو مساوٍ بالقوة ثم حصل أصل هذا البرهان هو البرهان السلمي بالتزي وسوان يفرض محيط
جسم مستدير محيطاً برأس مثلاً ثم يفرض محيط دائرة وهو يقسمه أقساماً متساوية ويفرض من
كل منطقتين متقاطعتين من ... تلك الأقسام فيحصل هناك خطوط مائلة متقاطعة على
مركز الدائرة من أقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي
هي مقاديرها وكل واحد من تلك الزوايا ليس قائمة لأن المركز على كل نقطة يفرض على
سطح الخط به أربع قوائم وقد قسمت بهذا الأقسام ستة متساوية فكانت كل واحدة
ثلثي قائمة بخط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الأقطار وهذان الضلعان هما
اللذان ... ذكرهما المصنف أعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما ساوياً لا حد ادماً ودكان
إذا وصل من بين الضلعين حيطان متساويان ووصل بينهما من الضلعين بخط
مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الأضلاع لأن مجموع زوايا المثلث مساوية
لقائمتين فلما كان احد بها أعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب أن يكون الباقيان
اللتان على القاعدة أعني الخط الواصل بين المفصلين متساويين لتساوي الساقين
لزم أن يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة فتكون زوايا المثلث متساوية وجب أن
يكون أضلاعه أيضاً متساوية فإذا فرض أن كل واحد من الضلعين ... عشرة
كان الانفراج بينهما عشرة أيضاً وإذا امتدا معاً كان الانفراج أيضاً بقدرها
فإذا فرض امتدادهما إلى غير النهاية كان الانفراج ... بينهما موصوفاً باللانهاية
مع أنه يلزم أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وأنه محال وإذا وجب كون الانفراج
بين الضلعين متناهياً وجب أن يكون امتدادهما أيضاً متناهياً فيكون الأبعاد

بين المفصلين

أيضاً متناهية لأن المعروض إحدى أو هما بعد الأبعاد أقول لا يخفى
على المتأمل أن كلام القائل الأول مما لا يكاد يصح لأن دعوى التساوي بين
أي القول الأول
الضلعين والانفراج ما بينهما إنما يصح أن لو قصد الزاوية ... القائمة أو
الضلعان ما لم يصلحا مثلث متساوي الأضلاع وحيث لا ... فلا ... وأنه ممنوع
وأما البرهان السلمي فهو أن يقال نفرض خطين يخرجان كساقي مثلث ... ويكون
البعد بينهما بعد رؤيتهما ذراعاً ذراعاً وبعد رؤيتهما ذراعين ... وعلى هذا فإذا
ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة ... البرهان ... قول
القائل الثاني وأصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وأن كلام المصنف
أي الثاني ...
لا يمكن أن يحمل على أحد هذين البرهانين لأنه أطلق المسافة ولم يقيدها بالمساواة
ولا الإشارة فيه إلى التفاوت التي لابد منها فيهما واعلم أن هذين البرهانين مع
ذكرنا في شرح كلام المصنف ... إنما يدل على امتناع لا تناهي الأبعاد من
جميع الجهات أو من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز
امتداده غير متناهية لم يتم ومع ذلك أقول يرد على جميعها أن الاستحالة إنما
نشأت من فرض أمرين أعني مسافتين كفرض وجود ... مع عدم ...
وجود خط واصل بين الضلعين مستحيل مع عدم تناهيهما فإن الخط الواصل بينهما
يصل بين الضلعين منهما لا بينهما أن ينتهي السطحين ... ويكون كل منهما
محصوراً بين حاصرين وذلك الخط الواصل والحادي والحدود أعني التسمية
يدل على الوحدة ... إلى أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة وإنما الاختلاف
بالعوارض أو متخالفة بالحقيقة فذهب الأشاعرة إلى أنها متماثلة وهذا
أصل يبنى عليه كثير من قواعد الإسلام كإثبات القادر المختار وكثير من
أحوال النبوة والمعاد فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد أن يكون

مبحث اتحاد الأجسام

لمرجح مختار او نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر جاز
على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومنعوا
الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة
يستدل بوجوه احدها ان الاجسام على تقدير استوائها تتلبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما في المواقف
كان كذلك والجواب بان هذه الدلالة انما يصح اي حق من بعض الاجسام كلها وتشابه الكل
واحد منها الكل باجزائها فاما قبل ذلك فليس الا الرجم والاحد بالظن وثانيها انها باسرها متساوية
قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية والجواب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المراجعة ونقصه ابراهيم عليه السلام حرية فلا يدل على الحكم الكلي
والنقض فلا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في نار ابراهيم عليه السلام كيفية عددها يستلذ بمماسة النار
بعامة وغيرها ثم بعد تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية
لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل
في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية في الماهية والجواب بان الحصول في الحيز
ذات الجسم بل من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في
الملزومات وقال المصنف في نقض المحصل الحد الدال على ماهية الجسم مع اختلاف الاقوال فيه واحد عند
كل قوم ما وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل فيه فانه قال المتكلمون والحكماء ومن خلفهم
ومع ذلك فالقسم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد والمشتمل عليها وزاد بعضهم الطبيعي
والتعليمي والنظام بقوله الطويل العريض العميق مع اختلافهم ولذلك توجب الانواع المفهوم من الحد
فالمقصود ان المراد تماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت من انواع مختلفة مندرجة
تحته والضرورة قضت بتغايرها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر
بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالبديهة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي
من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا معنى الجسم

باقية يرد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم
النظام وقال ان الاجسام لا تبقى زمانين وزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد تبعه ابن سينا في كتابه الشفاء ان الجسم عرض اي من قبل
اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم انه ذكر
في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا عند النظام قام الدليل على تحققه فيها
فالتزم ان لا يبقى زمانين وانما تجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال ان الاعدام
من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه يعني بطريان الضد وقد بين ان
الاجسام يعني عند العامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال
ان هذا النقل من النظام غير معتمد وقيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فذهب وهم العقلاء الى انه لا يقول ببقائها يعني لو لم الصانعون ان حاجتها الى المؤثر
كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما يصلح
به من انها غير باقية والقابل لمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم
والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن الكيفيات
لانا لا نحس بها وعدم الاحساس مما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي السبع
الا لا اوي الى السقط وبعلوا عن الشي الى الحس الاشعري خلافه وادعوا انه قاس
اللون على الكون بمعنى لما امتنع خلو الجسم على الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا على
وكذا قاس ما قبل الاتصاف على بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف
فان العادة قد جرت بحس الالوان عقب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
ومنع القياس الاول لحصول الكون واللون من الجامع والقياس الثاني الموقف
من الصورتين ومن ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد
الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا اطرد العرق والامتنع الحكم في

الاصل كون الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمسك في امثال هذه المباحث
التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا
[illegible] شرط الضوء واللون وهو ضروري احتجوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها
ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذاتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان
والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والالوان الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما
الحس يحكم بان ما من تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض
وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب واول الفقه
في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل و
والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من اجزاء التي لا تتجزى فلو كان
الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء
الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل [illegible]
واو لكان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها
حادثة لعدم انفكاكها عن حركات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان لكل جسم له وضع وموضع فان كان مشتغلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تعني المسبوقية بالغير لكونها انتقالا
من حال الى حال واشتغال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة
المنتقلة عنها وهذا السبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير
[illegible] مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان [illegible]
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض
بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تعني ان يكون ماهيتها مسبوقة

حدوث الاجسام

فنقول ان اردتم انها تعني ان يكون لكل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فمسلم
لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة لجواز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون
قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية وتكون ماهية الحركة موجودة محفوظة بتعاقب تلك
الافراد الى كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بالغير ان يكون
مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من
تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير و
اخذ المصنف باشارة المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة
بالغير وذلك لو حسن احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر متغير ومن امر متصل لان الحركة
لا بد ان يكون منقسمة الى الاجزاء المذكورة اجتماعا ولا شك ان الامر المتصل مسبوق
بالامر المتغير وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المتغير ضرورة ان
مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ووجه بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المتغير
والامر المتصل باوّنه معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد
من المتغير والمتصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة متحصلة بكل منهما فلا يلزم
من مسبوقية المتصل بالمتغير الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية
[illegible] من الماهيات وكذا [illegible] وذلك المتغير اي جزئي سيعدم احدهما على الآخر
فان لكل واحد من هذه الجزئيات ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيها ان لكل جزئي من
جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فجميع عدمات تلك الجزئيات في
الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد فيها جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك
الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ووقع ذلك [illegible] وفيها محذور وايضا
[illegible] جميع عدمات الحركات كلها حتى ان يوجد منها شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب لها [illegible]

وجود الثاني فان لما بدايته وربما يلتبس الوهم في شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء
الازل انقطاع من جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع عنه عدمها لم يكن
هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين احتمع فيه وجود
الحركة مع عدمها ونازعه بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سنذكره في المتن من الدلالة على تناهي اجزاء الحركة والسكون والاولى
ان ما سلكه المعترض من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة كاف في الاستدلال بها ولا حاجة حركات
له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانا سنقيم الدليل على ان جزئياتها متناهية ولها بداية
المعترض يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
المهية العامة بعد ثبوت ذلك المعترض لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا
كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ما حادثا كان المهية ايضا حادثة ثانيها
طريقة التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت المهية المطلقة
الحركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى لا بداية له
جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بعدد متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى
ونطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخره على ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما
يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا بالشرائط طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة
تحت بالقياس الى اجزائها بعضها سابقة وبعضها مسبوقة فنحصل دورات معينة كانت
حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا ان نأخذ من دورة معينة الى
مدا ما لا نهاية له فتقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا بداية
موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائه الاخر
بالمسبوقية والسابقية معا ولو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة

فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من
عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان متكافئان بحسب [illegible] في الوجود و
تساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون
فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم
يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان
مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما عرفت من
ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط
اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم من انتفاء
شيء وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على
شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون
ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام في صدوره عن الواجب هل هو بشرط آخر
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور الموجودة
المرتبة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب بحث واذا امتنع عدم ذلك الشرط
مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم شروط ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
المعلق واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
بخصوص الفلكيات وحركتها واحديها عندهم وفي العنصريات حركتها جائزة على
يمتنع حركتها واما الدليل فمعقول الاجسام اما بسيطة فهو يجوز على كل جزء من البسيط ما صح على
الجزء الآخر فيصح ان يماس ما ساده من جانبه اليمين بالعكس [illegible] الحركة واما مركبة من البسائط
فيصح على البسائط الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع
وجوه احدها ان الانام ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
كان ما بالجسم اذ لا جار زواله لان الامور القديمة الازلية كون زواله كما علم

الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر مشترك بين الحركة والسكون
موجود وهو تمام ماهية الحركة والسكون والامتياز بينهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا
كالحركة وقد يعترض عليه بعض الافاضل بان وجود جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون او
عدم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان
الجسم لا بد له من كون حادث وحده كون غير مسبوق بآخر فلزم الاول ليلا يلزم خلو ذلك الجسم عن
الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما سبق من حدوث السكون
اما بطلان القسم الثاني فبطلان نفي التسلسل والتضايف فانهما انما لا يتم العدم الا مستندا الى
المختار ومدار الكلام عليه فانهما انما لا يتم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم كان
يكون قد عرفت فيعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا
كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب
الحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى علة واجب اعني
الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود
واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب
اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه الاستناد فالمحذور لازم لم يدفع قلنا العدمات
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى
عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتيبا الى ما لا نهاية له وليس ذلك تسلسلا
فيه وانما التسلسل اذا كانت الحركات والسكون فلان وجود ما لا تناهى فيه
للمنطق باطل بل محل البحث ابطال التسلسل الدافع قد عرفت مدة ذلك البحث ان وجود
ما لا تناهى مطلقا ليس فيه اتما المحال ان يكون ما لا تناهى موجودا معا كحركات الحركة
لكن ان يكون غير متناهية وحركات السكون الفة اذا لم يجمع في الوجود وتوجه صحة
حادث بالاضافة من المتعاقبين ويجب زيادة المنصف باحدهما من حيث

كذلك مثلا المنصف بالاخرين فيسقط الناقص والزائد بالتفضيل اخرى تعرفه ان كل حادث
موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما
قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المبتداة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منهما سابق والاخرى
من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين
في الوجود ويجب زيادة المضعف باحديهما من حيث هو مضعف بما على المنصف بالاخرى
اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه وهو الماضي
وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الاول مسبوق محض
فلا يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزم عدد المسبوقية وهو احد حادث اللواحق
مساويه في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة على ما ساواها
مساواة اعني للواحد متناهية لانه يلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا يدل
راجع الى التطبيق في الحقيقة مع ما يرد في تحصيل الكلية كما انها حاصلتان في الخارج
عن هنا وقد عرفت ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة باعتبار
وجعلول اعتبار كما انهما حاصلتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب
المعلولية والضرورة فتعيب بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث متناهية الان تلك الحوادث
المتباينة المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل
ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها وادام الوجود قبله كان حادثا مثله
فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان التجرد
ثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير باقية عنده فيحصر الاعراض عنده في الجسمانية
لا تثبت ان موصوفاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوث ما عدا الاعراض
فالتبيين حدوث ما عدا الاجسام والاعراض ارادوا ان يشير الى احد دلائل العالمين

اجوبة دلايل القايلين بقدم الاجسام

تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث
مخصص بوقت حدوثها ولو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك
الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها اليه يحتاج بتلك الاوقات الى مخصص فلا
مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول
ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مخصص بوقت حدوثها الى جميع
لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص
حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت
قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي قبله انما هي هناك معدومة
اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع الاول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية
الا بحسب التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية
المعرفة وانها غير معقول اصلا او نقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب
وجه الترجيح بناس الاوقات التي قبل وقت الحدوث اولا زمان هناك لا في الاوقات التي
بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده يحتاج الى مرجح من
غير مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق
الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح من غير مرجح
فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو [illegible] وجوده
المتعلق ايضا قديما او لو اختص بوقت لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق
يعم الاوقات باسرها الا ان يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت
معين فهو احضر ذلك الوقت وحده ذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث [illegible]
[illegible] في توقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان [illegible]

القديمة حادثا فنقل الكلام اليه فان كان حدوثه يتعلق بآخر حادث وهكذا تسلسل التعلقات
الى ما لا يتناهى فاما ان نمنع هذا التسلسل في مقام المنع [illegible] خلاف بينهم واما ان نمنع لو
ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى ما شرا الا ان البداهة تشهد بان كل حادث وجودي
كان او عدميا يحتاج الى ما يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح وسلم هذا اللزوم ان يكون الحادث
اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فان الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وحصل بهذا التسلسل التجاري
بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة
يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشروط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون [illegible]
الجسماني عن المبدأ القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل [illegible]
المتعاقبة انما يتصور في ماله مادة بها يستعد لها بتوارد تلك الشروط عليها [illegible]
المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي [illegible]
له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث
العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات [illegible]
[illegible] يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط
للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط الحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني [illegible]
الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل [illegible]
[illegible] فعل المختار الحادث [illegible] لا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجحه الا [illegible]
ما التماس اليه [illegible] يكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية
[illegible] مستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان
يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما [illegible]
[illegible] يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بوسائط [illegible]

صادر عنه تع بعض اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لتركبه من
الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر اثنان عنه تعالى والواحد لا يصدر عنه اثنان
فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها
عين ذاته واما انه ليس الصورة والعقل لا يمكن ان يكون احد منهما الصادر الاول فلان كل واحد
منهما مشروط في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على
المادة واما العقل فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت
سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلوله الاول لها اما ابتداء
او بوسايط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة
في تاثيرها على المادة او لا لسبق المشروط في تاثيره عارض لاحقا على ذلك الا لاحق والى
هذا اشار بقوله ولا لسبق المشروط باللاحق في تاثيره اي لا لسبق المشروط هو الصورة او
العقل في تاثيره عارض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي عرض لاحقا واما ان
العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان
هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه [illegible]
ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار
بقوله او وجوده اي لا لسبق المشروط هو العرض في وجوده عارض لاحقا اعني
الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير
فانها من القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما ثبت عنه صلاحية التاثير
والى هذا اشار بقوله والا لما ثبت صلاحية التاثير عنه في اثبات المعلول الاول
لا يجوز ان يكون هو المادة وذكر المصنف في شرحه باعتبار بادي المادة بالمحل [illegible] بعض
النسخ بدل قوله والا لما ثبت قوله ولا لما ثبت وهو ح يكون عطفا على قوله [illegible]
اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها [illegible]

الممكنات

الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسايط ولا لسبق لما ثبت صلاحية
التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها انتهى وملخص هذا الدليل ان اول الصادر
عنه واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والاستقلال
في الهيولى والاستقلال بها في الصورة والعقل بالوجود في العرض لان الموثر مختار
اشارة الى رد الدليل المذكور وذلك بانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات
بل هو مختار متعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود
المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية
لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلان
ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم
فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي معلول
الاول وما ذكرتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو مم لم لا يجوز ان الصادر الاول
يجب ان يكون علة لجميع ما عداه [illegible] فيلزم ان يكون الهيولى
وتلك التقدير علة موثرة في حصولها [illegible] ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى [illegible] قابلا
وفاعلا محالا [illegible] وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان
الهيولى والعقل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة فاعلة [illegible] وقابلة
بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احد
الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ومنع كون الصفة [illegible]
[illegible] ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم ولا مركب من جزئين

فيجب كون الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول احدهما
بعينه الجسم لعدم الجوهر من عرض ثم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون
مجردا لان المجرد بالذات اما لمكان هو الجوهر المستقل في الجهات اعني الصورة الجسمية و
يستحيل ذلك محلها وما حل في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا
لان جزء النفس يستقل بالتاثير الا بتعلقه بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا وكونه كذا
لا يمنع منه علل الا ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان الاستقلال
بالجزء لا يلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ولو لم يجز
احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز
ان يكون واسطة في الجواز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن
او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض
خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل فلا مانع من جوابه فان قيل يكون مستغنيا عن
المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن
المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون الحادث الثاني اول البدن بدون
الا انه قولهم الاستدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر
على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية تتشبه في حركاتها الى [illegible] اولى
ما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجرام المعروضة
متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع والاحوال التي تمر طبايع الاجرام
المعروضة فالعلة عنه جائزة وذلك العلة لا تتصور الا بالميل لما [illegible] فيجوز ان
يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا
الميل المستدير ولا يمكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون [illegible]

الميل

الميل يستلزم امكان التحريك القسري وثبت عندهم ان ما فيه ميل تحريكا قسريا لا بد ان
يكون فيه مبدأ ميل طبيعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجواهر البسيطة يمتنع ان
يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا تكون طالبة
مقتضية لشيء ولا معوقا عنه البتة والعائق الخارج البتة ممتنع اولا عائق عن
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجوده في الاجرام الفلكية
وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل الاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة
بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا فالحركة لا
يكون حركة قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون
طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا حدود
بدون ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض ولا يتم الا بشعور
وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان
في وقتين لانه لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة
له [illegible] لانا نقول الحركة ليست مطلوبة لذاتها لانها تتادى الى الغير فيكون المطلوب شيئا وذلك الغير
فتعين ان يكون ارادية فثبت ان الاستدارة حركة السماوية توجب ارادة المحركة
وارادته تستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة
يجب ان يكون للمراد مطلق ممكن الحصول لان طلب المحال [illegible] اما محسوس او معقول
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة
ودفع المنافي غضب وهما على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتعرض حالة
ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تلتئم ولا تكون ولا تفسد
ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى حالة

اخرى الافق او صارعنا التي لا يتصور كون بعضها عليا وبعضها سفليا فيتعين
الثاني وهو ان يكون المط معقولا للطالب اما ان يريد به ما يريد من صفاته
او بنسبة احديهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع
الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب
الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا يبقى الياس عن حصول ما يدل اشاره ولزم الانقطاع
لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا عليه
او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله او طلب الحاصل فعلا او قوة توجب الانقطاع
عن الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل في القوة ما لا ينال اصلا لكونه
حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل المط
ولا يجوز ان يكون نسبتها نسبة او الا يلزم من الانقطاع او طلب الحاصل بل نسبتها
سفر اي نسبها الى نسبه بحيث يحصل نسبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بحسب
الافراد لا الى نهاية والا لزم الانقطاع فثبت ان المط تحصيل تشبه اما بشيء غير متناهية
يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا
متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يحرك الفلك فيتحرك لحركة الاوضاع الممكنة
القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع نسبة بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه
لم يزل بزوال وضع ويحصل آخر فيزول نسبة ويحصل اخرى ويحفظ كل منهما بحسب
الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان
يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخوله لتوقفه على دوام الحركة او
انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اثبتنا انقطاعها حيث منع
والنقص موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فلا لا يجوز ان طلب الجسم لا
يكون الا بالحرب او بالدفع لم لا يجوز ان يكون بالموافقة او النسبة او غير ذلك

في امتناع طلب الكل اي لا نم ان طلب الكل مح واتصل لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة
للفلك لا تقتضي امور المختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب المنطقة وبعضها يقتضي
ان يكون بقرب المنطقة ولو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما قيل
من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ينهدم
كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم
جواز الحركة عليه لجواز ان يمنع جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا تفارقه اصلا فان قلت
لا يصح ذلك فيه ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون معينا لذلك الوضع
فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة اجزاء اخارجا عن
طبايع الاجزاء فبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق الخارج بعد هذا في الفاسق والمستعير
والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز الحركة عليها
عندنا ودلك لا يستلزم جواز الحركة عليها او تجويز زواله بحركة غيرها ما اعتبر الوضع وبحاداة
اليه لان الاستلزام انما يجوز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لا بشرة عنها ولو لم تجز الحركة عليها
بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة
عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو
لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف والنقض فان النصف من الفلك
فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر و
المركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا يشك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية
ولا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا
لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فهما بالنظر الى طبيعتهما يجوز ان يصير الفوقاني
تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليهما اذ المفروض ان ما سوى الفلك
لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلك بسيط لا يقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما علم

من اسباع العالي الخارج ومن اسباع الحرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير
ذلك مما ذكر في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما تعقل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل
طبعي ولو سلم فلا نم ان الحركة العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا وان فيه مبدأ ميل مستقيم
او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو للباقي القوة مخالف له في الجهة
الجهة ولو سلم فلا نم انه وجد مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز تخلف الميل
عن وجود المبدأ الاستعداد شرطه كعدم الحالة المنافية مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم
سل ذات المطلق او صفة حصول المأيس ولا من سلا انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
دوام الرجا او يكون المطلق او صفة امرا اخر فان تحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في
ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلق المستمر ليس هو الواجب ولم لا يجوز ان يختلف الحركات
في الجهات قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لا لاختلاف القوابل في النوع او
لاختلاف الكمال المستمر في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلق هو
بصفات كمال غير متناهية والعقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بما على الاجتماع دون
التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والالزم ان لا يمكن المتسع او علل الاولى
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون
جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر تحوي بعضها على بعض
معين لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم وجوده
وجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما عرفت فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي
تلك المرتبة وجوب حدوده تأخره عن بالذات عما هو علة له اعني الحاوي بل الامكان لانه
لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله معلول بان يجب الالكن
الامكان يحدد معا عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان المحوي
المحوي واذا وجد المحوي فيه داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في الصدق

ضرورة انه اذا انتفى عدم الخلاء في داخله فقد انتفى وجود المحوي فيه وبالعكس بل هما
نعلم ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه بالضرورة فتعارض حصتهما وتعاريتهما
لا يمكن ومثل هذين المتلازمين لا يحسن ان يجوبا واذا ثبت ان الخلاء فيما في ذلك وجب
جواز الامكان بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا
غير واجب فيها وعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك وهو باطل
ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان
ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور على امكان الخلاء لازم اذا فرض
ان العلة هي الصورة الجسمية الحاوي لانه الجوهر المستند في الابعاد الثلث المحدد بمكان المحوي
المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملو المحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب
الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة
عن صورته لما تقرر عندهم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في
مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها مرتين ومثل ذلك يبين
ان الصورة النوعية للجسم الحاوي وبعض من الاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء
منها علة موجودة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه
اشرف من المحوي الابعد عما سواه ان اشد واقوى واعظم من الاستحالة
بحسب الصورة على ما هو مسلم زيادة والوهم لا يرتب الى الشغل الاشرف والاقوى
والاعظم مما سواه في الاحسن والاضعف والاصغر ومثل ذلك يبين انه لا يمكن ان يكون شيء
مما يتعلق بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فتعين ان موجد
الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا فهو اما
الواجب او العقل والاول ... لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لا يمتنع الاجتماع

الذات اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره ان لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته
لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات منافٍ
وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجوب المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر
بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات وفي الشيئين
المتلازمين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا
تلازم كما هو الحق الانفكاك لكن احد المتلازمين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع
في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت
ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما المنافي دليلا على المنع حتى صار معارضا في المورد اعني
امتناع الخلاء بالذات لانها قد يقرر من عليهما كما سبق مثل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا
لغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر
ثم انا ما قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا
لغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم
ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود
المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها
لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكانه الا امكان
امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا اولا ترى انا اذا فرضنا
ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء وهو ممتنع اعني وجود مكان
مسعدا ما او فرض حاوٍ ليس في داخله محوي لكان المكان الذي هو سطح الباطن البعد
الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه

واما الخلاء بمعنى العدم المحض او انه لم يكن محصورا اصلا فليس ممتنعا كما سلف فظهر ان امكان
الخلاء ليس لان زمان وجود المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب
المحوي بغير الحاوي لجواز ان يكون المحوي معلولا لشيء آخر غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان
في الوجوب بالذات ثم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع
الاخر امكن الانفكاك بينهما ممنوع لان امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا
يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كما في امتناع انفكاك
من ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته
لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى
ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول من مقتضيات وجوب العلة وتحقيقه
ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان
ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان
حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع حصول
الاول مغايرا لارتفاع حصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا و
الاخر مستحيلا بل لانم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صوره في
السور المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم
الخلاء يتحقق بينهما مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا ويجاب عن
اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي المعين باعتبار وجوده
وبين وجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل
للمحوي المعين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم
المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان
يتساويا في مرتبة الوجوب فانا نسلم انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات

اخرى غرض

والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك
الغير بل ان يكون بحيث او اوجب وجود احدهما في زمان وجب وجود ذلك الآخر في ذلك
الزمان ايضا وان كان متأخرا عنه في رتبة واما انه وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك
المرتبة فذلك غير واجب مثل هذه المقدمة مستدركة في البرهان او نقول ان تعال لو كان
الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فعند وجب الحاوي ولم يجب المحوي فعند كون المحوي هو الملا يجلا
مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب
الخلاء بالقوة والقائل ان يقول ان اراد بقوله فعند وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه
لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ثم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك
مسلم لكن لا نحذر لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا ان اللازم ليس الا يجب
شيء في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متأخرة عن الصورة ولم لا يجوز ان
تكون الهيولى علة لها او سلم فنقول ان الشخصية ولم لا يكون ان تعين وجودها في مرتبة سلمنا ذلك
لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكبر حجما بحيث يزيد على الحاوي
بحسب المساحة فيكون اعظم حجما وان كان الحاوي اطول منه نظرا الى ان المسطحات المختلفة
لما في المقامات البرهانية ودليل آخر على اثبات العقل هو ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مفارقا
للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا بمشاركة الوضع بالنسبة اليه على ما سبق من ان الشرط في
صدق التأثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا حركة فضلا عن ان يكون
له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب
او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب المحتاج لا يكون
علة لجزئه مطلقا يجب ان يكون علة لجزء الآخر وجزئه الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات
ولم لا يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد
المقارن فموجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا لجسم الذي هو اول وذلك الموجد

ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعيين مثل هذا الحاوي
مثل هذا المحوي صح

والا بمكانه اذا كان لشيء مادة موجوده كان وضع مادته بالقياس الى الموجد ايضا كالوضع
ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يوجد ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع
قبل وجوده وهو بيط قطعا فلا الكلام هنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على ما
انها لا تشارك في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون
فاعلا للكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في الكل من
الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير
المقارن لم يثبت وقد تكلم عليه وانتقض بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات
الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجاد الجسم من هذا القبيل
ودليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم
صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما
به واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم وكذا الحكم اما الجسم الأول فلتقدم على
نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فبعدم بالمراتب واما اذا كان مادة او صورة
فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا
للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر اول الاجسام
اره اول الاجسام لتأخره عن الجسم الذي اوجد لهما جزءا منه وقد يقرر هذا بانه ليس احدهما
علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخرى ظاهر
واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وقد عرفت ان الجوهر
المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على
ما ليس بمجرد بل مادية كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويحلون النفس الارضية
السماوية والنفس الناطقة الانسانية فيعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي

صورة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كشكل السيف للحديد
او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف و
قولهم يخرج الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع
وذواتها وقولهم لجسم يخرج هذه الكمال للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اولا يصدر
عنها افعالها بتوسط الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر
ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة فلا ما يشاهد
من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوة بالقوة او يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية
والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان
ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كما في سائر
والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك وحركة الارادية والنطق اعني
تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان
لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا ذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اراد بما يصدر عن الاحياء ما يصدر عن الافعال
على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية
وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة او لا فان
اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صورة
البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب بان المراد
البعض وصورة المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها محل

افعالها من دون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة
بالقوة لاخراج النفس السماوية تكون هي لا كمالا اولا لجسم طبيعي آلي فمن اين تسمى النفس الارضية
والسماوية صالحا للتسمية باسمه وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ
او الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمكنهما وليهما
رسم واحد ولو اقتصر على مبدا فعل حلت صور البسائط والمعدنيات وان اشترط
القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس
الفلكية فلما جنس هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا والشمس
السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدا صدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه مبني على انهما صالح
لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية انما ليس على نهج واحد مع الارادة على
الصحيح وان اردت ان تعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية
والفلكية على حدة قلت النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا
يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط
لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط
بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان
ما ذكر في تعريف النفس عبارة خصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي تفعل له ولفظ النفس انما يطلق عليها
من جهة تلك الاضافة كالباني فان اخذ الجسم في تعريفها كما اخذ البناء في تعريف الباني
من حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض
الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى اهم المهمات اعني
معرفة الصانع فتم كماله من جهة العلم ولذلك اشتهر من طلاب النفس من عرف نفسه فقد

عادمة للارادة بل انها مختلفة
ومع الارادة على الراي وعلى
نهج واحد صح صح

دليل تغاير النفس للمزاج

عرف ربه شرع يعود متوقف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة
للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحدة بالماهية في الافراد الانسانية حادثة
لا تفنى بفناء البدن ولا تستقل في الادراك وانه تعقل بالذات واحساس بالآلات وتحرك
الساكنات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهرة والباطنة
واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس هي المزاج الذي
يبقى سلامة البدن بوجوده والاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج
واقع من اضداد متنازعة الى الانفكاك انما جبرها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون
حصول المزاج موقوفا على التأليف والالتئام الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة
للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وفيه
ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدأ ما بحسب امزجتها المختلفة فلزم ان يكون
الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في
حصول المزاج لزم الدور والجواب ان ليس الا ان تفرقا بجمع اجزاء عناصرها واختلاط
ومعرر من الاخلاط مادة والمني يجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لتصير وامثالها
وتعد المادة بتلك القوة مستعدة ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالقوة
المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يزداد كمالا بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى
ان تستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث عند ذلك
تلك القوة جسم ويتكامل البدن الى ان تستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال
الحيوانية ثم يتكامل الى ان تستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق
مدبر البدن الى ان يحل الاجل فعند انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع من اجزاء
المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان
المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة

نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند الى المهاد موقوف على صح

ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل بالتغذية والتنمية
يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة
لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بكمال التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي
هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايجاد
الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على
ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور واورد ان من زعم ان النفس
عين المزاج لا يدعي ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب
من الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار يسمونها اسم الى النفس ويسمونها المزاج ونحو ذلك
المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه يوجب الاضداد المتنازعة
الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف اي حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك
المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك انما جار في
الامزجة يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لمعان اللاحقة عليها
في ذلك لما ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الانفعال فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى
والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى
عال والمانع في الانفعال يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله ولممانعته في الانفعال
واعترض عليه بان المانع للنفس عن الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى
السفل فيمانع النفس عن الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال لا المزاج فانه من
جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج
فان النفس لها مزاج عند الطفولية لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغها الى سن الشباب ولا
ان الثاني غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع بقاء الآخر وقد يستدل
بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك اللمس لان

المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة فهو لم يغفل عنها فلا يكون او
كانت كيفية مضادة له الشعور بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين
مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما مع الغفلة يعني ان الانسان لا
يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصورها والتصديق بوجودها في جميع حالاته وبيّنه على ذلك بان الانسان
اذا كان له فطنة صحيحة ورجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك ذاته حيث اذا نام و
كذا الغافل عن الحواس الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يعرى عن تعقل
النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر وان لم يثبت ذلك التعقل ذكرهما بعد زوال العارض
ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس لظهور ذلك بان نتوهم الانسان
انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس اعضائه
معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها
لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن اصلا
وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته ومثبتا فلا يكون ذاته شيئا منها واورد وذلك بان
ذات الانسان عندنا هي اجزاءه الاصلية الجسمانية التي هي اجزاء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل
انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه
لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا يعول بحث اهل العلم بالحكمة
بل لوجب تمييزها عما عداها من سائر الاعضاء وعرفها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعقلون
انفسهم فوجب مغايرته عما عداها وقد عارض جماعة من المتأخرين بان يبين مغايرة النفس
للجسمية الممتدة في الجهات بالمباشرة فما من الاجسام وليس كل احد لا يشك فيها
عرفها اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان ليس كل
احد يعقل طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا شبهة على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسئلة وان
وان اراد بها الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس ثمه سوى ما منع الشركة فيه ومغايرة

لما مع التبدل فيه تريد ان يبين مغايرتها للجميع مما ذكرنا اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه الجسمانية
ومن ثم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يتغير احواله كان وارد منه والتم ارطب واليبس واما
البدن والاعضاء الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من
اول العمر الى اخره كما يحكم به البداهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض ايضا بان المتبدل انما هو
الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول والنقض منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا بدنا الهيكل المحسوس منه وانها
في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل النشو والنماء مع انا نعلم بداهة ان ذاته باقية مادام حيوة
ولعل السر فيه ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما شاهدناه من هيكله مع مشخصات المعقول
عن تشخصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا تتبدل ولا تعرف مدة حيوته الا العوارض
لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي هي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول
عمره الى اخره الا العوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة مجردة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لا يتبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين
انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه بالضرورة انها ليست جسما منفصلا عن
البدن خارجا عنه ولا تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس ليس انها ليست جسمانية
بعد علم ما سبق يكون انها مجردة والمعنى الذي ذكره احسب بانه ومما يذهب الوهم اليها
جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها اعني الحاصل في
النفس الناطقة اي الصور العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي
موضوعها كذلك مجردة بيان الاول ان الصور العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات
اي تصوراتها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردة لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض
مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون
مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص الحال بالمحل

اثبات تجرد النفس

المعين وان اين المعين والوضع المعين وجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم باضافة
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل مجرد اضافة حصولها للنفس
هناك كما ندرك ما نحس من المحسوسات في الاشياء الخارجية لجواز ان يكون العلم مجرد الاضافة
من غير ان ترتسم صورة فيها ولئن سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية
للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة
المجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان
لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض
يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه
بها الا ترى ان الجسم متصف بالسواد مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه
لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي
[illegible] ب والتحقيق الجواب ان الاولان مدفوعان بما سيأتي ان الوجود
[illegible] الذي يحقق اقول اثبت جريان الوجود الذهني على ما حققناه ليس
بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم الاتصاف بها دليل
آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير
منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل
له اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط
الحقة كما انها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان
لكل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل الكل
بتعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز [illegible]

الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة
في الماهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد
من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها
اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيعقل الجزء الواحد كما له من الاجزاء الأخر
في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن اللواحق
المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد [illegible]
المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ورد عليه بانا
لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية
اقول ولو سلم فلا نسلم انقسام ما يحل في الاجسام [illegible]
وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم [illegible]
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه والنقض لازم ان كل ما دل [illegible]
النقطة بانه غير منقسمة اقول فان قيل [illegible] مطلوب [illegible] فانا نقول ان النفس
الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل [illegible] المركبة [illegible]
منقسم انقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلت انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل لو كان
الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى
اجزاء مقدارية وقولها على [illegible] المتعارضة [illegible] عن ان النفس الناطقة تقوى على [illegible]
غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية فوجب ان النفس [illegible]
[illegible] حصول النفس للصور العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية
جارية على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول و
لو سلم انه فعل فلم لا يجوز ان النفس تقوى على [illegible] غير متناهية ان اريد [illegible]

محصول الذي هو يقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضاً كذلك فان القوى الجسمانية
مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم
ان الانسان يحصل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فنقول ان اردتم ان النفس تتصورها
كلها ولو اجمالا او بالعلم المستجمع في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا فالقوى الجسمانية لا تقدر
على ذلك فلنا ذلك لا يمكن لا تقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وانتم قلتم ان
ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم
والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط آلة بين الشيء وذاته وآلته
وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها
وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا اما هو الحكم لها في سائر الادراكات ولحصول
عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعاً يعني ان النفس غير حالة في جسم مثلا
او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا لها
منقطعاً اي لانه يحصل العلم للنفس بالنسبة الى ما توهم محلا لها منقطعاً الى حين
دون وقت لا دائماً والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها للذاتها وكذا الكل
عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في
عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل لها او غير متعقل لها اصلا وذلك لانها اما ان
يكفي في تعقل محلها حضوره بعينه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى
مماثلة لمحلها كافي في ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود
الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم
اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي
في تعقل محلها حضوره بعينه عندها ولا يتوقف ايضاً على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف
على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضاً ان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل

الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة
صورتان متماثلتان وكذا اذا كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متساويتان في تمام الماهية
فان قيل الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في الجسم الذي هو محل الناطقة
فان الناطقة حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احدهما عينية والاخرى ظلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في شيء آخر حلوله في محل ذلك الآخر
اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت ونحوه ان ينعت شيء بشيء آخر ولا يجب
كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة والا يوصف
الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز
باق لان احد الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وبهذا القدر
الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه آخر ايضاً وهو ان احدى الصورتين موجودة
خارجية والاخرى موجودة بوجود ذهني ويأتي من ان حلول احد المثلين في الآخر يجوز حلولهما في
محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضاً لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما
مدفوع بان نسبة العارض الى المحل متغايرة لنسبة الحال للمحل ونسبة الحال مغايرة لنسبة الحال الآخر
وبهذا القدر كاف في التمايز ومن هنا الوجه ايضاً على ان العلم بالشيء يساوي الصورة وقد
الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة كما انها عالمة بصفاتها دائماً
غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيراً من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم
استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم لا يعلمها
من غير مقارنة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة بالذات وقسم لا يعلمها بالقياس الى
مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائماً
والثاني مدركة له احياناً وليس في مدركة للقسم الثاني الا عند المقارنة بعدها الشرط

عند عدم المقابلة فان قيل ان كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان
يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلت ادراكها لادراكها
لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقابلة اي غيرها اعني ادراكها
فانه غيرها انما يلزم تعقله بعد تعقلها شيئا وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير
ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزم من الصفات بالمقابلة الا ان
يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض انه غير كاف في الادراك وما اجيب من
ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه ولو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية
اما ما لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم
بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور
وردت بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة
والعلم والسخاوة وغيرها ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان
عارض النفس الناطقة اي الصور العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض
لا يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج العارض
اليه ولا يخفى ان هذا الوجه الاول بعينه ولا استغناء التبعية يعني ان النفس الناطقة
منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم بالالة في الضعف والكلال لا لانها
انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا تعرض للالة كلال الا وتعرض للقوة كلال
لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوتي الحس والحركة الحاصلتين في
البدن فانهما تضعفان لضعف البدن والنفس الناطقة غير مائلة بالجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الالة البدنية في
الانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة يعرض خرفا وضعف تعقله قلت احتمل
ان السعي باختلال الالة فيكون حاله في الجسم مثلا اختلال العقل باختلال الالة

على ان الفاعل حال في الجسم عاقل بالالة او جاز ان يضعف في آخر العمر تعقله للموت بعد
استعماله بتدبير البدن والاستغراق فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال
البدن فانه يدل على ان التعقل ليس بالالة بدنية ورد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة
لضعف البدن وكان ما نرى من ازدياد التعقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده من ممارسة التمرن
والاعتياد وان حدوث الفاعلة كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والاعتياد فان
المدرسين على فضل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدرون عليه في سن الشبان الاقويا في
سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة لحصول الاستعداد بالتمرن والاعتياد
او لعدم معروض الخرافة واما تجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق
للقوة العاقلة من سائر الامزجة وهو ذلك تقوى القوة العاقلة وتحصل الهند على
ان النفس ليست قوة جسمانية لتوسل ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عن تزايد
الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فكل من زاول عملا شاقا وهن القوة الى حد يعجز معه عن عمل فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس
بالاستعمال لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يدرك الصوت الضعيف
والشامة بعد الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال اللامسة والذائقة فكان
القوة بالحس قد لحقت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تعتري
عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما ان تعب الحواس عن المحسوسات عند
الافعال انما يكون بتعاهد ... المستعمل وعجزه عن المقاومة ... والعقل ان كان
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي ... موضوعات تلك
عنها فيكون تلك الطبائع مغمورة عليها ... لتلك القوى في افعالها والمقاومة
والسابع ... وقد تحصل النفس الناطقة ... ذلك الوهن والكلال
... لا يكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل يقوى بذلك ...

اثبات اتحاد النفوس في الماهية

وانما قلنا هذا لانكل النفس ولم نقل الاكل احتمالا لان القوى اذا كان يتعلقها مجاوزة
من القوة الفكرية فقد تضعف عن الفعل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها
وكلا الوجهين ضعيف اما الحجة فلما قال الامام جاز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر
القوى مع كون الجميع مدركا لعدم احتصاص بعضها بالكلال دون بعض واما الثاني
فلانا لا نم ان ما عمل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها وهو كونها
تحت حد واحد بمعنى وحد نوعي وقد ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع واما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
احتار المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت
كل نوع افراد متحدة بالماهية هل وشبه ان يكون قوله م الناس معادن كمعادن الذهب
الفضة وقوله م الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف
اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل
فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل
به احد واحتج المصنف على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي
وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان تكون تحت حد واحد واعترض عليه بان
دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في هذا الباب
حد للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية
وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وان طائفة من الناس
فمنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس
الجنس حدا لها عرضيا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي
اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقريره انها مختلفة في العوارض
مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف

بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد
المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وانه قد يتبدل المزاج وهذه العوارض
تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يختلف مزاجه حد الاختلاف وبعد ذلك هو باق على
خلقته السابقة ملاوة وذكاء فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج
انه قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف الحاق نفسه
الى زمات والشدائد علما بعد تجاربها والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم على هذه
سخاء كما في ابناء زماننا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله
فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وانه قد يجتمع اشخاص
متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ذلك الاختلاف
بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم والمشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان
او قد يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا الى غاية
الفجور وبالعكس وقد يكون الاخوان في غاية الحسد والرذالة والولد في غاية الرأفة
والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الامور والاخلاق ليس مستندا
الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات
النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب
لم نطلع على تفاصيلها حسبما زعمه الحكماء من الاوضاع الفلكية او يكون
لتركيب تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة
وانحاء شتى فلما وقع الاتفاق فيها او وقع الاتفاق على [illegible] الموافق في تلك
العوارض ولو كانت [illegible] العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وجب ان لا يتعدد
تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وقول الحكيم لو كانت [illegible]

المقصد الثالث في النفس الناطقة حادثة
اليوم ان الله قديم ... لا ... اصطفوا الى ... الحدثين من عدو ...
البدن ... ثم ان ... خلقها ...
... الارواح قبل الاجساد بالفي عام

لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع وذهب ارسطو و
اتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون و
من قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قول المعلم الاول حدوث
النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على ما عليه الجمهور والاثر
المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الحكيم فلان النفس لو كانت ازلية
لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها فح
يلزم ان تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل
بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر
الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث
نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك
بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وايضا
فلانا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام
والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وهو [illegible]
الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية
حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة و
تعلقها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ وستعرف بطلانه ولا سبيل الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل
لا تكون متعددة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون
بمادة [illegible] ونتم الكلام بما ذكرنا والاعتراض عليه انه مبني على [illegible]

وتميزها في محل ما بينها واتم اتمامه بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس
فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا تزيد
احدهما على الآخر لانه لا تتعلق ببدن واحد نفسان وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا تتعلق نفس
واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من
بدن الى آخر فلانه لو انتقلت نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان [illegible]
لان حدوث النفس عن العلة العادلة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني
البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول
عند تمام العلة واعترض عليه بانه مبني على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث
النفس وقد تقرر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور
واتمم الانحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعدادات البدن ثم لم لا يجوز ان
يكون شرطه [illegible] بان لا يصادف استعداد البدن المتعلق النفس به [illegible] موجودة
وقد يطلق [illegible] حال كمال ذلك الاستعداد [illegible] لا [illegible] شرط
وقد استدل بوجه آخر لا يتوقف على حدوث النفس اهم بان النفس المتعلقة بهذا
البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن
لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض
بان التذكر [illegible] انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في
هذا البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا و [illegible] انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا
البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة
[illegible] والثاني بط بالمشاهدة فانه قد يحدث [illegible] عام [illegible]
الا في الاعصار المتطاولة [illegible] الملازمة انه لو هلك [illegible] وحدث بدن واحد
[illegible] اما ان يتعلق بالبدن الحادث احد [illegible] فيلزم تعطيل النفس

الاخرى او كلتاهما تنحصر على بدن واحد بعينه وان لم يكن هناك الا نفس واحدة
كانت متعلقة ببعض تلك الابدان دون البعض فيلزم تعطل البعض او الواحدة باكثر من
واحد والكل باطل واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن
آخر لازما على التعاقب واما اذا كان لا لازما وجائزا ولو بعد حين فلا يجوز ان لا يتعلق
بنفوس الهالكين اكثر من ... او يتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل مع
انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لجواز ان يلتذ بالكمالات او يتالم بالجهالات ...
ورد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تتعلق ببدن
انساني ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع على ما جوزه بعض
التناسخية وسموه مسخا ولا الى نبات وسموه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الآخرون وسموه رسخا
ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تنفي بقاءها اتفق العاملون بعد مفارقة
النفس للبدن على انها لا تفنى ببقائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا
يمتنع فناء النفس اذ لو صحت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون
وذلك المحل موجود اذ ... بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان
الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ووجب ان يكون الشي محلا
لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لفساده ... فان الدلالة تحكم باستحالة ان
يكون الشي مستعدا لحصول مباين له او لفساده ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر
مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشي انما يكون
محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده
اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو مستعد لوجود السواد
فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده يجب ان ...

به او لا فيه باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشي بعينه مع فساده امتنع كون الشي محلا
لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس
مباينا لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد
محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا جائز
ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه مباينا فان قيل هذا الدليل انما يدل على
امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا ... النفس
وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ... لها في
تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن ...
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها ...
لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من
حيث انها مباينة له بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها على
وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها ... وجودها
من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف
لحدوثها الموجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة
له وقد تبين ان الشي لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذا الكلام ...
يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لقطع النفس عن ... من حيث انها
مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث
انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يكن انقطاع تدبيرها
علة عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا
ثانيا وبالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد

اخر وقد بين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين الامكان وجود النفس والامكان
عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول
ورد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا تقتصر مبدا اخر وصورة
لاخر والابطل باصلنا من التعادل وذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تعيّن منها
صورة نوعيه انسانيه على البدن فيكون الا تصرفها في البدن واحزائه وهو انا وهذا الكلام
مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعيه على الاعضاء
منها صورة نوعيه لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على
عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان ونفعل هذا انما يدرك
بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات
بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالالات بان يرتسم صورها في
الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واحد الحكمة وعند بعض الحواس والدليل على
ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد
ان يكون مدرك الجزئيات النفس ايضا واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها الاتي ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث
تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وصغار وكبار اشباح
شخص قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على
يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل فوقوع الخارج من احد جناحيه الى
من على يساره هذا الشكل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يتخيله فيخيل
اجزاءها والمربعين جانبه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الجهة و

لوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لتساويهما
في جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا هو المحل الخارجي
لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المحلات المسماة بالصور
دون المتوهمات التي هي معان جزئية فلم لا يجوز ان يكون ادراك النفس للجزئيات بذاتها بلا الات
لما ادركت النفس منها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالعقل والحس
بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما بالاحضار
وارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بانهم
بان ادراك الجزئيات المادية وهو الذي يكون بالالات واما ادراك الجزئيات المجردة
كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها
غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها تحصل الادراك الجزئي او
الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى
اخرى اخص تحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات
وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر تحصل بها ادراك الجزئي
ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة تحصل بها
الادراك الكلي واما القوى التي يشاركه فيها النبات والحيوان الاعجم فاحدها لها
عليه اشياء لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة
وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاقتصار قواه عليها
فلنعرفها اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية
منها احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل
شبيها بالعضو وقد يحل به كما يقع في علة يسمى الطرو وضاوين عدم الغذاء والثاني الالزاق

وقد يحصل هو كما في الاستسقاء اللحمي والثالث المشبه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه
وقد يحصل هو كما في البرص والبهق فان البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود
[illegible]
فهذه الافعال الثلثة لابد وان تكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية من مجموعها او قوة
اخرى تستخدم كل واحدة منها والحق انها اي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي تصدر
عنها الافعال الثلثة مغايرة بالذات وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي
لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة
تغير الغذاء الى التشبه بحال المشبه القوى الاخرى واما النامية فهي التي تدخل الغذاء بين
اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني
ما تولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وهو كذلك يخرج الفرق من النمو ومن ان
السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية
وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية
يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد
بها قوتان توجدان باعتباره كما في الغاذية فانا لما ذكرنا انها عبارة عن ثلث قوى احدها
ما تحيل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة يعملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا
فيهما وثانيهما ما تهيئ لكل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم بعضو مخصوص
بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير
ذلك وهذه القوة تسمى بالمغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على
احدى القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة
الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدم هذه عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما
يكون حال كون المني في الرحم فيصادف وذلك فعل القوة المصورة لانها توجد مواد الاعضاء
والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيذكرها

وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال
لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من
حرارة فاعلة منضجة محللة للفضول ومن لوازمها المحالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك
الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل
منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اولى
من الانسان استحال بالطبيعة فلا بد من ان تكون للنفس قوة من شانها ان
تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية
واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد لما
يدور وجوده وجب ان تكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية
بالقوة مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة بالتصرف من المادة التي تحصلها الغاذية
اي نفس الام بل نفس المولود اعني
[illegible] الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي
بالتناسب وذلك الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص ثم بقاؤه بفعل القوتين الغاذية والنامية كان
مقصودا من هذه القوى انهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه و
دفع فضلاته احتيج الى خدمة قوى اخرى اربع بحسب تلك الاربع خوادم لتلك القوتين لما
ان فعلها ليس مقصودا بالذات بل ليتم فعل تلك القوتين واما انه لم تخدم للغاذية و
لم تجعل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية انما تخدم النامية فيعلم انها المقصودة بالذات
اما الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لان
ذلك اما ان يكون بفعل فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون بحصول الاتصال
السابق وجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا استحال

اي النفس المتعلقة ببدن ما يكون
في الرحم يضيف جزء المادة
بطريق التغذية الى ال
يتم
تم

الغذاء او الكبد يجذب من فمه الى المعدة ثم من قعرها او تمنع عن ارادته امساكه في فمه
واللقمة ان الحلق يخرج مالم يعد عنه وان ساواه اولا وما ذلك الا لجذب المعدة الاولى الطالبة لها
قعرها وايضا الرحم ان كانت خالية عن الفضول بعد الطهر تجذب المني بالجماع حس الانسان وقت
الجماع ان اصله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا يتم فيه الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله تحصل
الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا
فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض
الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحا بطن الحيوان حال تناول
الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شئ و
الله قالوا اذا شقوا بطن الحامل من تحت السرة وجدوا رحمها منضمة انضماما شديدا
بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل والله قالوا فان المني اذا استقر في الرحم
لا يزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو مستعد له
الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تحيله الى مقارب الاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء اذا حصل فيها
كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين انما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر
الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الطيور واسداد وذلك الهضم في الفم
عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة
ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في
المعدة انحدرت لطائفه في المعدة بالعروق المسمى بالماساريقا الى الكبد واذا حصلت
في العروق المتضمنة المتصلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته
الكيلوس فينهضم هناك انهضاما تاما ويخلع صورة الكيلوس الغذائية ويستحيل الى الاخلاط

ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وانتهاؤه في العروق وابتداء
من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وورد به الى الاعضاء
وانتهاؤه من حين ما يرشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلان الطبيعة عند
تصيرها جزءا من المغتذي لا يحصل منها ما يلتصق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن
الوصول الى الاعضاء فوجب ان يجعل للبدن ما يبعد ويبعد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات
ووجودها ظاهر عند الحس بحال التبرز والقيء وادرار البول وقد يضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء
جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو عن الجنس لا عن
آلتها وقد توجد احدهما دون الاخر اما النمو دون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما
في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لان كل فعل
صدر وهذه الافعال المحكمة المركبة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والعراي باطل
وذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن الله
هو كله بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار ... واما الا ... ان المصورة قوة
واحدة بسيطة ... لا يجوز ان يكون ... ان المعدة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون ... وهذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع من الاعضاء ... فضلة ... كل عضو انما يستعد
لصورة تلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام
المشاهد من الصور المحسة والاشكال ... والتجاويف المؤتلفة والالوان المختلفة و
فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
... المدونين فيها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان مع انه الاف ... لم
يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل ... يصدر ...

من القوة الى نموها مقصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل لكن
بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم حتى قدر هذا الكلام في
القوى النباتية اقول عليه بعد ما قيل ان اثبات وجود هذه القوى وافعالها
المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره تعالى فجاز ان يكون
هذه الافعال كلها صادرة عنه تعالى ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر
من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا
تتم الا على قواعد علم الكلام وامثال ذلك اغاليط من خلط المتأخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها اما ايصال
جزء ثالث قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل
الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك
الا قوة واحدة يصدر عنها التشبيه الثانية انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء
لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند
انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا احدثت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته
ذلك العضو فلا بد من صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة
وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية
وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما يهيئ باخذ استعداد
المادة للصورة الدموية في الانتقاص وباخذ استعدادها للصورة العضوية في
الاستعداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث
يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فهنا حالتان

حالتان احداهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي
فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر
تعدد مثل هذه الحالات واستندت كل واحدة منها الى قوة على حدة لصارت القوى اكثر من
المذكور فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها
استحالة في الصورة النوعية الى غير ذلك كما ذكر فاذا جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة
واحدة من الهاضمة فلم لا يجوز ان يكون الاستحالة في الصورة العضوية ايضا كذلك بتلك القوة بعينها فيكون
هي مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالثة انا لا نم ان النامية غير
الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل
بزمن من القوة ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى سن
قريب من ثلثين ثم يطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منها ما يساويه وذلك في سن
الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يزداد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل و
ذلك سن الانحطاط الخفي الذي لا يشعر به اعني الى قريب من ستين وهي سن الانحطاط
الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير
للمني اعني الهاضمة فانها تفعل [illegible] البدن [illegible] ولا يبعد ان في البدن قوة اخرى
الافضلية عن [illegible] كما ان اللحم [illegible] البدن الخامس انه لا حاجة الى اثبات القوة
المصورة الاولى وقولكم في بيانه ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة [illegible]
لكان فعل القوة في بعضه صورة العصب وفي بعضه صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني
الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن
من اللحم جزء يشبهه ومن العظم جزء يشبهه وعلى هذا جميع الاعضاء وهذه الاجزاء متشابهة
طبائعها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المصورة فان
المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظم دون آخر ترجيحا من غير مرجح وان حكم

بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يحصل من امزجة الاعضاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم وكذلك
جوابا ايضا واما ان اعراض بان الحلول المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والالات للبدن
النفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة
محال لحدوث الالة قبل ذي الالة وتعطيلها عنهما من غير مستعمل اياها وهو باطل قد دفع بان ذلك انما
لو احصلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من
قوى النفس المولود السابقة المفارقة بالذات لمنع الناطقة فلا اشكال قال الحكيم رحمه الله
للاساسات ان نفس الابوين يحكم بالقوة الحادثة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتعدها بالقوة
المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير انسانا فتصير تلك
القوة منشأ وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتدرج في الكمال في
الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
الافعال السابقة يحدث الغذاء ويتصاعد الى حالة ... ويتكامل المادة بواسطتها
فتصير تلك الصورة مصدرا لاخر ما كان يصدر عنها قبله من الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول
نفس اكمل يصدر عنها جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا يصدر عنها تلك الافعال
ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم والنطق
مدبرة الى ان يكمل الاجل واما قوة الادراك الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن
كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو
اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يعدم سائر القوى دونها كذلك حال
اللامسة للحيوان لان تراكيبه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها
يصح ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يتبع الفساد ويحفظ به الصلاح
قبل الطلائع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة

والمذوق وان كان والاعلى الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات
نفس الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واحساس المضار
ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بعموم الاعصاب سائر
جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من
الحاد واللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما يلذع
فانها والله اعلم لو احست لتأذت ... وكالعظام فانها اساس البدن ودعائمه
فلو احست لتأذت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من الحركات واشباهها
... منهم ... من لوازم الحيوة ... الحركة ...
نفس باللمس والقول ... يكون ... الملائم ... المنافر فيكون وجودها في ...
الكون والفساد ... وذلك ... في الارضيات واما في الفلكيات ...
... الملامسة ... الحيوة ...
واما ... السمع ... الملامسة للمضرات ...
السمع ... وذلك ... الملائم والمنافر ... الضعف ...
... وذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة ...
... الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ...
... وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى ...
في تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد ...
الحواس متضادة ... قوى ... فالحاكمة ...
قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين
الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة
ذكروا ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك ... الالات

الصفات عمر محسوس فلهذا توهم الحاد والقوى وبروثقيه ان المدرك بالحس هو المتضادان
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز
ادراك قوة واحدة للضدين جاز صدورهما عنها اسان علم الكون ان الصدور عنها ما هو كرش ذلك واعلم
فان الطعوم والروائح والالوان احساس بجملة متضادة مع الحاد في القوة المدركة لها
كون التضاد فخامس الملموسات اكثر واقوى لا لحس لضعف وحس الذوق وهو قوة في عصب
الرطوبة التي به الحاملة ... والعضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
ومن ... المسبح المنعقد ويمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان
اللمس يمكن به على مثل ذلك من الملموسات والواقعة في الاحتياج الى الملاقاة يعارض في
بعض اعلاميته لا يودي الطعم كما ان بعض ملامسه الحار لا يودي الحرارة بل لا بد من توسط
الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة وبشرط ان يكون هذه الرطوبة خالية
عن مثل طعم المطعوم وضده مائل عن الطعوم كلها كما ان في طعم المذوق كما هو الحال في الرائحة فان
المريض او انكشف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء كما يكون في المشروبة
الحامضة ... ذلك الطعم فان المحرور انما يجد طعم العسل مرا والحلو والحلو في ان يوسطها انما ان يخالطها
اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح
هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان
تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى
الاول يكون الواسطة ومحسوسها محسوسة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد
الطعم واللمس احساس بلا استار كما في الحرارة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا
لمسيا بالتسخين ولما ادرك ذلك فرد على النفس ان الحوص معا كادر واحد ملا فروق الحس
وحس الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
والغضروف ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم بالعبور على ان ادراك

الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتحلل وانفصال
اجزاء من ذي الرائحة مخالطة الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل ينفعل ذي الرائحة في
الخيشوم من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك
لا يرسخ وكره الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتحلل والانفصال الاجزاء لما امكن
ذلك والثالث بان المسك تعرض به الى مسافة بعيدة جدا او الحرق وقت ما الكلام
رائحة مدرك في ارمنة متطاولة عسكر الموق انما ان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها
عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتحريك تذكي الروائح ولما كان الاشد
بحصيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة
لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التحرك وتحلل الاجزاء معين على تكيف الهواء المتكيف بذي الرائحة
وكذا التلمس والشم قد يذبل التفاحة ويحلل رطوبتها فافهم قال الامام والحق ان كلهما ممكن
بمعنى يمكن بان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم افضى سببا
لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة البعا سبب له
بان الاخر مع شده الحال به الى وربما لا يمكن الاجاور مسافة فرسخ منها فكيف يمكن تحلل الحرادة
الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على حكم نحو السقيم الاول بن ان الرخم ... مسافة
باتي فرسخ رائحة جيفة حصلت من معاملة وقعت بين الطائفتين مع اجتماع ان يتحلل
الى تلك المسافة ومنع العلم ان يحلل من تلك الجيفة اجزاء يسار فرسخ ورديانه
تجرد واستبعاد ولا يدل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة
ما يحمل لجواز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراك ما للحيف ... حين
من الجو العالي وحس السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
ادراكها على وصول الهواء المتموج المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل
وبموجب ان اجسام صلب او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما بالقرع فلان

القارع لموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها القارع الى جسمها واما
فلان القالع لموجه الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها المقلوع الى جسمها من الاول
جسما لزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والتموج الواقعين هناك [illegible]
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف [illegible]
الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن
الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا يعني بوصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله
الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويوصله الى القوة
يتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ
السمع [illegible] واستدل على ان الاحساس بالصوت لوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه
الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على صماخ انسان و
تكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا [illegible]
ان سامع ضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان
الصوت يميل مع الريح كما يسمع من جانب صوت المؤذن على المنارة فمن كان منها في مهب
الرياح يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا و
اعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران وهو لا يفيد اليقين [illegible]
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن و
جريان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان انما يفيد اليقين وكذا الحال
في اكثر من المسائل العلمية فان فيها [illegible] الحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير
نقضا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن
وكيف يمكنها فاذا ادركناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا

حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان
لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك ايضا الا مرة واحدة لانه من [illegible] ان [illegible]
بالكلمة [illegible] الشكل الى ان يصل بكلمته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها
[illegible] الكثرة الثالث انه يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار
المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكلمة ينفذ في
مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فلو نفذ
الى الجدار وصدمه لتكسر [illegible] ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا لما [illegible]
من المنافذ وجب الا يسمع تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة
انما الحروف لا آنية الوجود ويجوز ان [illegible] الهواء الحامل لها الى الصماخ
بان الحامل لها هواء متعدد [illegible] الواصل الى السامع الواحد [illegible] ان يكون واحدا
[illegible] الواصل [illegible] ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة [illegible] يكون شرط
السماع فيما بعد مفقودا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي
المتفرع على التموج ولا بعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بكيفيته التي هي الصوت
المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز ومن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بالكيفية المخصوصة المعينة على سبيل التجوز ولم يرد
انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مع بقاء شكله على حاله
ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطن
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تتيامن النابت
منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفاهما واحدا ثم تنفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى
[illegible] الباصرة وسمي مجمع النور وانما [illegible] بان العصبتان مجوفتين

بكثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة وتعلق البصر بالذات
بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل واللون والمقدار والحركة وغيرها
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر [illegible] يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو [illegible] اللون
واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون تعلق تلك الرؤية بها اولا و
بالذات وبعلها لغيرها ويكون المرئي بانيا بالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية
متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء ليست مشروطة
برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فانا اذا راينا
ملونا مضيئا فهناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون
كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة
بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل ونحوه مما ذكر معه فلا يتعلق شيء منها رؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بعينها بما له من شكله ومقداره وحركته و
وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا و
بالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو ممتنع
الى ما وراء الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو امتنعت الرؤية فلا يمتنع كما هو مذهب الاشاعرة لا
يكون في جهة سائر الحدقة او لا حدقة هناك ويجب حصولها مع شرائطها زعم المعتزلة
بعضهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط تمنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها
اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ونحوها عدم
الاحتياج واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة

ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك
في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاءه معلوما
عندنا [illegible] سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال
ان [illegible] الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص او كون الة
على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما الرؤية فمنها ان يكون المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المقابلة بالذات
المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق المرئي و
كدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من البعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر
جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب
الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او المضيء اولى يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن
الابصار والنقض ملزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح
به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها
ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي
مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا رقيقا فعلى هذا الحساب لا يكون الجسم اللطيف مثل الهواء
والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول المراد بالاجسام
لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير

والهواء الصافي وبعضها ليس كذلك المشابه من اللطافه بل له حظ من طرفي اللطافه
والكثافه والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه
عن الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عنه كون
ان يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات
النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما اشترطت في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في
نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر
المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعومه و
رائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال
اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل
من انه قد يضاف الى هذه السبعة شرط اخر هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس
وتوسط الشعاع بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة فجوابه ان هذا
مغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي خروج الشعاع المذاهب المشهورة
للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه
مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما تنطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات
وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر
تحرك على سطحه في جهتي الطول والعرض حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط و
الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو و

واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد ان يفيض صورة
على الجليدية والكيفية الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى
الحس المشترك ولم يريدوا تادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لانطباع الصورة
على الملتقى وانطباعها عليه معد لانطباعها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من
الحكماء وهو ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر و
يصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان
جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن الرؤية واذا كان كثيفا اي
مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر
ينفذ في الجسم المتوسط ويصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط بين
ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخرى موجهة للتحسين في هذا المطلب
لمن يتتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه ومنها ان الشعاع ان
كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين مثل
من عين النملة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا
اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركته
ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى
ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى
الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب

ان يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا اذا فتحنا العين
ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه سهل بل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم
ارادوا ما ذكروه ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يحصل على سطحه من المبدأ
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا
حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس حدوث
الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الشعاع عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان
الانسان اذا نظر الى قرص الشمس محدقا نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر
اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الحمرة المشاهدة ثم غمض عينيه فانه يحس بتلك الحالة
واذا بالغ في النظر الى السماء ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة و
ما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية
في الخيال لا في الباصرة اقول بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في
الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل
فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما ثبت
في اثبات الحس المشترك ثم اقول الحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في
الباصرة وجوده الذهني فلا معنى ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات في
الظاهرة في القوى الحاسة امر لازم عند القول بالوجود الذهني بل لا معنى ان
يطالبوا في ذلك بالقول بالانطباع لصور المبصرات فان صورة المسموع انما تنطبع في
قوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في
وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فلا نسلم لا يساعدهم على ذلك
الثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا مفرطا لا يرى كما هو واذا ابعد عنه يرى

كما هو عليه وكذا اذا ابعد الصغير ابعد البعد حتى يرى كنقطة لم يتحصل بحيث لا يرى
ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جرم الجليدية فحيطها زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا
راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي فلذلك كلما بعد المرئي يصغر ويصغر
الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في
الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فنظرا ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما يستنبط او يحصل الرؤية موضحا للابصار بكون بالانطباع واجيب من جهتهم
كما هو على القول بالشعاع ينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية صغيرة او لا
وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يقولون ان صغر المرئي وعظمه بحسب صغر زاوية المخروط الشعاعي
وعظمها الثالث ان المبصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدرك بان
يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الابصار
بالمبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا
من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي
فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكثر من نقطة ما ولا سيما في الناظر
مقدار ... الحكم على العظيم بالعظم ضرورة ... على ادراك الحكم عليه ... لو كان المبصر
المرتسمة في العين لما ادركنا العظيم عظيما ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي
اذا ارتسمت في العين ... الحاسة بها ... النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج
جهته بحسب قربه وبعده وبذلك تم الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا
المطابقة انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور لا يمكن ان يحصل على
الكل مثل العصفور او الانسان بل العين ان كان كله نورا او نارا لما احال الى
هواء متصلا عن بدنه ... وان كان ... عند العقل فلا حاجة ... والتعرض
للابصار على استحالة المتوسط الى حالة يعين البصر على الادراك لكان كلما كان الهواء

اکرکان الابصار اقوی اولا یحصل الابصار اصلا لان تلک الکیفیة ان حصلت للاسود
فکلما کانت العیون اکثر کانت اقوی فکان الادراک اقوی وان لم یحصل من اجتماع العیون
لو حصلت تلک الحالة لم یکن حصولها لبعض العیون اولی من الباقی لان کل واحد منها
علة مستقلة وعلی تقدیر حصولها لبعض العیون لزم ان لا یراه الا ذلک البعض فاما ان یحصل تلک
الحالة لکل من تلک الاسباب وهو محال لاستحالة تعلیل الحکم الواحد الشخصی بالعلل الکثیرة او لا
یحصل لشیء منها وح یلزم ان لا یحصل الابصار ولقائل ان یقول لم لا یجوز ان تلک الحالة یحصل
لجمیع تلک العیون ولا یلزم اجتماع العلل المستقلة علی معلول واحد بالشخص وذلک لانه اذا کان
امور یصلح ان یکون لکل واحد منها علة مستقلة لامر فانما کان سابقا علی سائر تلک
الامور سواء کان واحدا او اکثر یکون هو العلة المستقلة دون ما عداه فان وجد من تلک
الامور اثنان او اکثر دفعة کانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق علی
سواه مفقود فی ذلک الواحد وانما یوجد فی المجموع علی ما یری فی مباحث اجزاء الهندسة من ان
عدم کل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان یکون سابقا علی سائره
من الاعدام ولا یلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة
المستقلة ح یکون مجموعها لا واحدا منها لان ذلک الشرط انما یوجد فی المجموع لا فی
واحد واحد فعند اجتماع العیون یحتمل ان تلک الحالة یحصل لجمیعها ویکون علتها المستقلة مجموعها
لا واحدا واحدا منها حتی یلزم اجتماع العلل المستقلة لا یقال اذا نظر شخص غیر مرئی وحصل
تلک الحالة فی المشف المتوسط ثم نظر بعده شخص آخر فی ذلک المرئی فاما ان یحصل تلک
الحالة من عین ذلک الشخص المتاخر وح یلزم تحصیل الحاصل او لا یحصل وح یلزم ان لا
یراه الناظر المتاخر وذلک باطل ولو جوزنا ان یحصل رؤیة المتاخر بتکیف المشف المتوسط
بشعاع عین الناظر المتقدم لزم امکان رؤیة شخص بعین شخص آخر ولزم امکان
رؤیة الاعمی للمبصرات لان ذلک انما یلزم لو لم یکن اشتراط اخر غیر الکیفیة بشعاع

فاذا انعکس الی المدرک البصر وجهه وقد یشهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا
وقع علی صقیل کالمرآة مثلا ینعکس منه الی شیء اخر وضعه من ذلک الصقیل کوضع ما
خرج عنه الشعاع فزاویة الانعکاس کزاویة الشعاع علی ما ذکر فی المناظر فاذا وقع
صقیل فی مقابلة الرائی انعکس شعاع بصره منه الی وجهه فیری وجهه ولا شعوره بالانعکاس
فیتوهم انه یراه علی الاستقامة کما هو المتعارف ویحسب صورة وجهه منطبعة فی المرآة
او کان الوجه قریبا من المرآة والخطوط المنعکسة قصیرة یظن ان صورته قریبة من
سطح المرآة وان کان الوجه بعیدا منها والخطوط المنعکسة طویلة یحسب ان صورته
غائرة فی عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ینطبع من الوجه صورة فی الصقیل
ثم ینطبع من تلک الصورة صورة اخری فی العین ورد ذلک بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت فی الصقیل لانطبعت فی موضع معین منه ولم ینتقل عن موضعه بزوال الرائی
ثالث کما ان الحائط اذا احمر لانعکاس الضوء عن الحمرة الیه فان ذلک اللون
یلزم موضعا واحدا ولا یختلف علی المشتغلین لکن نری صور المحرکة فی الماء ینتقل مکانها
مع انتقالها ثانیها لو انطبعت صورة فی المرآة لانطبعت اما فی سطحها الظاهر وکان یلزم
ان یراها فی سطحها کما یری سائر النقوش المنقوشة فی ظاهرها وهناک لیس یری الصورة المرئیة
فی المرآة غائرة فیها بحیث یقرب ممن یقرب منها ویبعد عمن یبعد عنها واما فی عمقها
وهو باطل اما اولا فلانه لیس للمرآة ذلک العمق واما ثانیا فلان الصورة المنطبعة فی
عمقها لا یمکن ان یری لکثافة جرم المرآة ثالثها لو کانت الصور المرئیة فی المرآة منطبعة
لکنا اذا رأینا الجبل العظیم فیها لانطبعت صورته فیها لکن ذلک ح لاستحالة انطباع
العظیم فی الصغیر اولا یقال یمکن ان یجاب عن الاول بان صورة الوجه انما
ینطبع فی موضع معین من الصقیل له وضع خاص بالنسبة الی الوجه وهو موضع لو ثم
اتی خط وطارح من مرکز الجلیدیة ووصل الی هذا الموضع ثم انعکس عنه یکون

ردّ به ان انعكاس مثل هذه الوصول لا يطلق لما علمت ان المخروط الشعاعي ثم على سطح ولا تنكر الوضع الاول
لم يتبدّل الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل [illegible] الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه او صورة
المنطبعة في سطح الصقيل ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا نرى شيئا اعظم من مقدار
سطح الصقيل والصورة المنطبعة [illegible] من الآلات الابصار على ما مر في انطباع الصورة المنطبعة في الجزء
وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس [illegible] انما [illegible] انطباع العظيم في الصغير وهو [illegible] لان
لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي فلذلك
ان نرى الشيء الواحد اثنين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا
تحت تصرفهما ما حفظا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا ومنهم نظر
لان الحادث [illegible] المخروطين [illegible] فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد راى
واحدا وان تعدد موقع السهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان
انطباع صورة المرئي في الجليدية [illegible] في الابصار [illegible] الى الشيء الواحد [illegible]
من مادي الصورة من الجليدية [illegible] الى ملتقى العصبتين [illegible] صورة واحدة [illegible]
واحدا فان عرض ان لا تتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة [illegible]
احد العصبتين راى [illegible] المتعدد واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا
[illegible] احدهما على مسافة [illegible] والثاني على مسافة [illegible] وكان الثاني ابعد
عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب [illegible]
كما هو ويرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه ولو نظرنا الى الابعد [illegible]
واحدا كما هو ويرى الاقرب في تلك الحالة [illegible] حركات السبب في رؤية الواحد اثنين
من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر
اثنين لانه لا يلزم ان يكون حركة العصبتين [illegible]
عليهم [illegible] لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين [illegible] من تعدد السهمين او تعدد موقعهما

لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين او يلزم ان يكون السهمان
او موقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الحامل [illegible]
من الملتقى [illegible] في ملتقى العصبتين [illegible] عليه [illegible] ولا [illegible]
[illegible] عليه [illegible] الحول [illegible] لان الروح [illegible]
لم يجد الصورتان [illegible] الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال
ومن هذه القوى المدركة للمحسوسات الحس المشترك وهي [illegible] النفس والحواس
الباطنة [illegible] الحواس الظاهرة [illegible] من انها اما مدركة واما معينة
على الادراك والمدركة اما مدركة للصور [illegible] ان يدرك الحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما
للمعاني [illegible] ان يدرك [illegible] الوهم والمعينة اما متصرفة وهي المتخيلة واما حافظة
فاما ان تحفظ الصور وهي الخيال واما ان تحفظ المعاني وهي الحافظة [illegible]
[illegible] على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم
المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم [illegible] يحتاج الى حضورهما
عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها المادية [illegible]
الحس الظاهر لانه لا يحكم [illegible] واحد من المحسوسات [illegible] قوة غير الحس الظاهر
صور المحسوسات الظاهرة [illegible] الحواس [illegible] القوة
[illegible] الملموسات والمبصرات والمسموعات والذوقيات والمشمومات [illegible]
[illegible] بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله والحاكم بين المحسوسات [illegible]
[illegible] بان الحاكم هو النفس [illegible] الحكم الى القوة مجاز [illegible]
[illegible] المعقولات [illegible]
[illegible] آخر [illegible] الشان [illegible]
في [illegible] على هذا اللون [illegible] الحكم [illegible] الى قوة [illegible]

المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها احتيج الى قوة اخرى تجمع منها الكلي والجزئي حتى يمكن
الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في
الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع
المحسوسات وتحكم بينها واما ثانيا فبان القطرة النازلة ترى لسرعة نزولها خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا
مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر ترتسم فيها صور القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل
الارتسامات المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند
زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان ترتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول
لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا واما ثالثها فلان المبرسم اي من عرض له مرض يسمى
بداء الجنب اذا قوي مرضه وتعطلت حواسه الظاهرة بعلة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
ويحس بها دون التخيل فانه قد يرى اشياء لا تحقق لها حاضرة عنده ولا يراها احد من سليم
الحواس وليس هذه الصورة مرتسمة في البصر اذ لا ارتسام فيه الا من موجود مقابل اياه ولما كان
ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس
المشترك فلما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يفرق الحال عند المدرك بين ان
يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه صورة من داخل كما هو في
المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطلت حواسه الظاهرة استولت
المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال وصورا ركبتها من الصور
المخزونة على قدر استعدادها من الخارج ولما لم يكن له شعور بما نشأ منها من داخل لم
يفرق بينها وبين الصور المستفادة من خارج فحكم بهذه الاشياء التي هي صورها في
الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا حقيقة له
اي لرؤية المبرسم ما لا حقيقة له ومن القوى الباطنة الخيال وهي بانه يغاير الحس المشترك

لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ فهي ان الصور المحسوسات فلولا انا وجدنا وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا الا لاثر واحد ومبدأ
القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولما
ادرك الشيء ثانيا فلم يعرف انه هو المبصر اولا ولما حصل التميز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض عليه بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فجاز ان يكونا معا في
قوة واحدة تسمى بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات المختلفة من انواع الاحساسات
وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين
واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه
لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ الصور بها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ
الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاجل اختلافات الجهات اعني طرف الذي من
الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
الادراكات النفس واعترفنا انها من جهة واحدة بها المختلفة ... هذا الجواب بعدم قبول الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول
والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في
واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر هو ان الحاصلة في الحس المشترك قد يزول
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يعود بادنى
التفات وهو الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك
ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم
يبق فرق بين المشاهد والمتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان المتخيل ليس بمبصر والا لكان المشاهد والمتخيل ذوقا وكذا البواقي
بل المشاهد ارتسام من جهة الحواس والمتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا
الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى

القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدرك
الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان المعاني
لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس
الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما تتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النطق لانه لا يدرك
الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب
الكلام في ان القوة الواحدة لا يجوز ان يكون الة لادراك نوعي المحسوسات لم لا يجوز ان يكون الة
لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان
الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما لها فالحاضر لها
ولا يلزم كون محل الصورة والمعاني قوة واحدة لكن المشكل بيان ان مثل هذا الحكم يكون من الحيوانات
العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة من الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه
تغايرها ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصورة والكلام فيه نحو ما مر ومن تلك القوى
المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لبعضها عن
بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص او
بالمعنى كما في قولك ما لم هذا بالعداوة له هذه العداوة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب
هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وعلى
هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة
كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة حجر ... والقوة
قد تستعملها العقل فيه ... الى العقل ... فكرة قالوا البطن
مقدم البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو ... ومحل الروح
ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في
مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى او الاحاديث ...

من الحواس ويذكر معادها ثم المؤدية الى الاختلال الفصل الخامس في الاعراض وتحقيق اجناسها
العالية هي تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى
انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة من الحكماء الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة
ومن شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى
الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ذهبنا الحصر المستفاد من قوله
وتحصر الى هو مضاف موصوف بصفة محصورة لانه لو كان راجعا الى الاعراض
على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار مستفادا بالوحدة والنقطة عند
القائلين بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلان
في الكيف فلا انتقاض بهما قلت المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد
يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس
فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية
للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة
تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عال غيرها ثم كونها
اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اولا يكون
هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ
وليس مع ذلك انه من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل
من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات
ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة الحقيقة حتى
يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا
قد يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر

مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فممنوع
لجواز كون ما تحتها بعضها انواعا حقيقية واجاب بان المراد بهذا من كونها
عالية انه لا جنس فوقها لجواز ان يكون بعضها اجناسا متوسطة واما انه لا جنس
عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي
عرفت عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال
في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم
يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض
وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار ينتقل بانتقاله
فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيفية ونسبة اليه اما بان
يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا
فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض فيؤول الى النسبة الى العرض و
يندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط سهل الاستقراء وتعليل الاشياء الاول الكم
يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمية
لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا
من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المغايرة للكيفية اعني الماديات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكم مع الكيفية و
بدونها فيكون اعم وجودا منها وكونها المجردات عارية مثلا لا ينافي كونها
موصوفة بالكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صورة الاشياء فيها وقد
يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها و
اما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها
في ذوات موضوعاتها لانها اعتبارية اي عرضها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات

فمتى او قار

مباحث الكم

موضوعها مع قطع النظر عما عداها فمنها المتصل القار جسم وسطح وخط وغيره
الزمان ومنفصل العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته اي
يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يلاقي كل جزء منه على حد
واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان
اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية
يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس كذلك الا احدهما
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح
الى جزئي الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونه
مخالفا بالنوع لما هو حد وذلك لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص عنه شيئا ولولا ذلك
لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين
بل والقسم الى ثلثة يقسم الى اربعة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض
فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين
اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة
كان السادس جزءا من الستة وداخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة
امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين
قسمي الكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي يجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار
الذات فالثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان
لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة

ح

وعدمها اي للكم خواص عدة يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له
او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات واما
يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ
معها شيئا آخر امكنه ان يحكم منها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا
آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى
ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هنا
هي الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل و
ينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة و
القسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران
نعم المقدار هي المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك
الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كما ان الكم
يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معها ومنها امكان وجود العاد فانه اي
العاد الذي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان
الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا
واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قبل التجزئة يجب ان يكون قابلا للتحديد
لان المتصف في المقدار يضعيف في العدد والعدد جذره الواحد فاذا
الكم المنفصل قابل لان يعرض له واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور
فيه حصول فرض العاد الا اذا لاحظ احد بما تقدم من ان للكم خواص بها يشملها
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه
بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثالثة حيث قالوا هو عرض

يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح تعريف الكم
بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون
تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مجردا الا انا
لا نرى مع التكميم ساوى واحد ام لا فللعقل ان يجتهد في تمييز احدهما عن
الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني بهذا المحسوس يستغنى عن
التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يحتاج فيه الى تعريف ولا الخاصة الثانية
لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية
واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية
يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء
عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم
المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض
شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المنفصل والمتصل ولهذا قال الامام ان قبول القسمة
من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اطلق القبول باشتراك الاسم اقول
لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان بينهما اتفاقا هو حاصل بالفعل في
الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وآخر لا ان يشتبه
من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية
فلما عرفت من انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى
الكمين المتصل والمنفصل لانا ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض
فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس العرض لا
كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا

بالمنفصل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني المقدار والعدد والزمان
والكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل
للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او
حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا ورائها
المتعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثرها اعني الشدة او المدة او العدة وقال ان الزمان من اقسام الكم المتصل
بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم
متصل بالذات وعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي
لان العدد يعرض لكل الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ما هي
القسمين منهما له ولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في
تقسيما للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في
الذاتي والعرضي مقوله فيهما من ثمه او لهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله له ولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل و
المنفصل وقد يعرض الكم المتصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا عشرة
عشرات قصير المنفصل بالذات متصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك لتغاير بين
العارض والمعروض ولو بالشخص وفي حصول التشابه وعدم الشرط دلالة على
انتفاء الضدية لما من الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية
وهو عدم قبوله التضاد واما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر
لا يقبل التضاد كما هو المشهور في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية
اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على

ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض
لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف
للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين
الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط
التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او
مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ولم يكن
يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع
الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو
الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد
ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا يمكن ان
يوجد عدد واخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين هكذا
ذكروا اقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا
مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد والتحقيق
قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحدات لا بالاعداد التي تحتها واتم الاستدلال
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم سيدرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض
اتم قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي وللسطح هو الجسم التعليمي و
للخط السطح وعليه منع ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل
على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين الجسم والسطح لا
على انتفائه بين انواع كل واحد منها لجواز ان يتضاد مثل الجسمان التعليميان

المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا
كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين واعترض بان الجسم قد يكون موضوعا
للخط اي معروض الخط التعليمي الجسم بلا توسط سطح منهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح
من ان يتضادا او توصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابلها اي النقصان
والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف
بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط وانقص منه و
كذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة
والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالقلة والكثرة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب التجزية بالايام و
الساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط
اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
او ذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل الثلث اي الخط والسطح والجسم
التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان
يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها
فاذا تخيلنا الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى
شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا فيه ثم انه لا يمكننا ان
نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على
تناهيها في الذهن لان الامتداد المفروض المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية
متناهية فحينئذ متناهي ما حل فيها فلا يقال الادلة المذكورة في تناهي الابعاد
الابعاد جارية في الامتداد المحض المتخيل اذا كان غير متناه فلا فرق لا يقال ان
او امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا

نقول الممتنع تصور امتداد متحقق غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي
فالممتنع هو التخيل لا التعقل كذا قيل اقول فيه نظر لان حصول الصورة
لذي الصورة ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات
وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحاصلة في القوة متناهية واذا تخيلنا
السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا
وكذا الخط اذا تخيلناه مفصولا عن السطح وعوارضه كان ذلك خطا تعليميا
انما سمي انواع المقادير على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية
تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سمي العلوم الرياضية
الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية و رياضية
لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفس تارة لها بالتعليمات
وتبعيدها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة لا مدخل للحكم فيها وان كانت
يختلف نوع ما من الاختلاف باعتبار اي هذه الانواع الثلثة يختلف نوع ما من الاعتبار
فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوجد بشرط
لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوجد الا بشرط شيء ولا يمكن
ان يوجد بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه
ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي
بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة مجردة عن الامتداد العرضي
والعمقي قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا
جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا
لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل
له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن

يحصل السطح لانه لا يمكن ان يحصل بعد محدود في جهتي الطول والعرض محدود الى الانتهاء
القطع تمامه فلا بد ان يحصل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المحل على هذا
التقدير الثالثة جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها
على وجه كلي ولا يمكن تحصيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتحصيله ايضا فهذه تلك (فيه نظر لانه هو)
كله الوجدان الصحيح اوت وهو انه لما كان يمكن تحصيل السطح مع قطع النظر عن
الجسم وعوارضه وكذا الخط مع قطع النظر عن السطح وعوارضه وهذا القائل
صرح بذلك وتخلف الجوهرية يقال في جواب ما هو بعضها عرضية والتبدل
مع بقاء الحقيقة والمقدار الثابت الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والاحتياج
الى عرض والتقوم به بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والزمان والعدد واراد ان (والخط ايضا)
يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما على الجميع اولا ودلائل خاصة بكل واحد
منها تحقيق نوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يتحقق عما
يقال في جواب ما هو عن السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم و
الزمان والعدد فتكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما
تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان
بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه الامور
ما يخلف تعريف الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يحمل
عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي
قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسم المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها يتبدل مقاديرها
على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها حدود المخصوص ممتد
في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث لا يمكن ان نفرض في داخلها خطا
ساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعب كان لها حدود اربعة
على ذلك النسق فاذا طولت تفاوتت مقاديرها بحسب مراتب التطويل
مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال
فذلك المتبدل ليس بعدها وما هو الا متعلق بظواهر الشمعة كالشكل بل ما ما
جسما ليس جوهرا وان لكان جزءا منها ويتبدل بتبدلها ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده (في تم)
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه
اصلا بل تواردت عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس
متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق بما بها فالتبدل ليس مقصورا على
السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض
والعمق يختلف في تلك الصورة زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم
التعليمي اوت يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بعينها بعينه
مساحتها والمساحة في جميع تلك الصورة واحدة لا يختلف لكن المتبدل
اذا انسب بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المساحة محال واعترض ايضا
بانه فرع جزء الذي لا يتجزى فانه من قال به وبتركب الجسم يقول ليس يتبدل
المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك
يختلف اشكال الجسم وقد يحمل هذا الدليل على ما ساوى السطح والخط ايضا
بان يقال انهما عرضان يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا
جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني
عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين
والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان
السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان

لان اثبات الجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان ينكروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالنطح
الحاصل للجسم بسبب التناهي لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء للجملة انما هو بعلته وعلته
الجزء فد يكون خارجا عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه
ولو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما
اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان اولا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وحد تعال التناهي والشكل لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي
فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم الكروي يوجد
بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون
الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط
ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذي وجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد
استدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم المتعلقي الذي
هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها
يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا
واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في ثبوته مفتقر الى الحركة

لانه مقدار لها والمقدار في ثبوته مفتقر الى المقدر والمفتقر في ثبوته الى العرض
عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي
اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما لو كان بعض الاجزاء
فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير بصورته وخلاف الجوهر اي قوله يعطي عرضية اشارة
الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والزمان
العدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء
الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي والافتقار التناهي بالبرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة
الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم يتعلق بالعدد
وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فالسطح
طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط واختلفوا في ان الاطراف
اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام محض لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما
من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي
انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات
اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف
ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه
بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى لو اسطة الاشارة
الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف اعداما ومنها ان الجسم اذا انتهى احدى
جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا
انتهى السطح في احدى جهتيه فقط لوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو
هو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة

فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما عن
يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا فلو اتحد بينهما طولا وعرضا حال تلاقي
به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجود بالمعدوم
موجود في احدهما في الطول والعرض وهو دون العمق والاجرام اما
تداخل العمق واما كون الملاقي بعض ما عرض انهما تلاقيا عليه وفي
ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما الغاية
بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا وصف ما للجسم ينتهي به
عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في
الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف
نهايات والنهايات عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا
اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر ح يلزم التداخل او لا بالاسر ح
يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا التقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل
على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا
النقطتان اذا التقتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب
عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور وجودية كما ذكرنا
وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع
التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة الطول والعرض لان السطح
يتصف بالعظم والصغر من جهة العرض والطول ولا امتناع في تداخل
الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما
ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم و

الصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما
بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع
في التداخل والجنس من عوارض التناهي وعدمه يعني ان التناهي و اللاتناهي
بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما
ذكره ههنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي
انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وبهذا الاعتبار ان لانه يوصف بها الامور التي
لا تلحق لها في الاعيان الثاني من الاعراض النسبية الكيف وقد رسم بعقود ... عدمية
كشفه جعلتها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسم الناقص
اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لا لعدم جنس ان ما لا جنس له لا فصل له
ولم يظهر والكيف لخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم و
للاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان نوعا للشيء بما يساويه في المعرفة
والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر
كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض
لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن
جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة
احترازا عنهما ولا حاجة الى قيد زيادة الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء
اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء
اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكرناه يغني عما
ذكره ورسم للكيف بتقييد عدمية كل منها غير مخل به ويكون جعلتها بالاجماع

مختصة به وأقسامه أربعة أي أقسام الكيف أربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات والكيفيات المختصة بالكميات — النفسانية
والمشهور في الحصر على الاستقراء ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي و
الإثبات فذكر وجوهاً منها أن الكيف إما أن يختص بالكم أولاً والأول
الكيفية المختصة بالكميات والثاني إما محسوس بإحدى الحواس أولاً والأول
الكيفية المحسوسة والثاني إما استعداد لكمال وهو الكيفية الاستعدادية
أو كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت أن الكمال الخارج من القسمة هو
الكيفية النفسانية ولم لا يجوز أن يكون ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس فإن ما لا يختص
بالكم ولا يكون محسوساً بإحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعداداً
جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الأنفس من الأجسام غايته أنا لم نجده
فالدليل هو الاستقراء فليعول عليه أولاً ومنها أن الكيف إما أن يتعلق بوجود
النفس وذلك بأن يكون للنفوس أو الأجسام من حيث أنها ذوات
الأنفس أو لا يتعلق بوجود النفس الأول الكيفية النفسانية والثاني إما أن
يتعلق بالكم أولاً والأول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني إما استعداد أو
فعل الأول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم
قلت الأخير أعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز أن يكون كيفية هي بها
الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات هي الكيفيات
المحسوسة لأنها أظهر الأقسام الأربعة إما انفعاليات أو انفعالات سميت
الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها أو بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال
العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط

مثل حرارة النار فإن النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها
ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في
العسل وهذا معنى قولهم بشخصها أو بنوعها وإلا فالحرارة ليست نوعاً لحرارة النار
وغيرها لا حقيقياً ولا إضافياً وإن كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت
انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل فسميت باسم السبب عن
الكيفيات الراسخة وشبهها على تلك التسمية وقد يقال هذا القسم [illegible]
الأول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص
من الاسم شيء وأطلق الباقي عليه تنبيهاً على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة
زواله ومن مغايرة للأشكال زعم جمع من الأوائل أن هذه الكيفيات بعض الأشكال
قالوا أن الأشكال تنتهي تحليلها إلى أجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون — الأجسام
الانقسام الفعلي وزعموا أن تلك الأجزاء مختلفة الأشكال فالأجزاء التي تحيط
بها أربع مثلثات يكون محددة الأطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والأجزاء التي تحيط بها ست مربعات يكون غليظة الأطراف فيما
يلاقي العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فإن الجزء الذي — الطعوم
يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلاقي
في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الألوان فإن الجزء الذي ينفصل منه
شعاع مفرق للبصر هو الأبيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود
ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطة بين السواد و
البياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى أجرى عادته
بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح و
الألوان قال الإمام إن ثبوت هذه الكيفيات من أجلى العلوم الضرورية و

والاستدلال على المحسوسات بحيث لكن الناس اطلقوا قول القدماء بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم و
الروائح غير مدركة باللمس فالاشكال مغايرة لها واجاب عنه بان الملموسة
ما ذكرنا لا يندفع بما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس السطوح
اما الهيئة الحاصلة من احاطتها فغير ملموسة فان قيل يمكن لا يدعى ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف
هيئات في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في كون اختلاف
الاشكال مبدأ لالة البصر ارادة لالة اللمس اخرى وليس في الخارج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في
الاجسام الخارجة ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها نمنع
جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال
قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح و
الحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان
اراد به التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى
وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون من الاطراف فقط كما مر
ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات في الاطراف فجاز ان يكون كيفيات
في الاوساط والحواشي اذ جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واحد من
تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايران او تقول ليس لنا ان ذلك انما يدل على

تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد هنا اولا يدفع جواز اتحاد الكيفيات
المتوسطة من الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله
لا خلاف فيهما بالحمل اي لا يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس
اعني لا يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال
دون الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما
ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو
ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه
الثاني قوله ايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لكونها اشارة
الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من
المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا
يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العام
مغاير الخاص اما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا
الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا الى ان يسخن بالقياس الى البرودة و
يبرد بالقياس الى الحرارة فلها لا محالة حصة من جنس الحرارة والبرودة فيكون
كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات اي اوائل المحسوسات لوجهين
احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة و
قد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالحراطين العادمة لسائر الاربعة وكالخلد
العادم لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان قوام الحيوان باعتدال مزاجه
فلا بد له من ان يحترز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
فلذلك حصلت هذه القوة منبثة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن
هذه القوة واما سائر المشاعر فليس بهذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها

يسخن

المحسوسات

الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة
والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف
على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا
لاشتغل الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما هو عليه وكذلك الذوق
يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه
وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية
المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بادراك الطعم بل يحس بطعم مركب
كذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه فلا بد
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة كما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على
توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا
لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى
يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة ذي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع
اوائل الملموسات لان سائرها كاللطافة والكثافة
والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا
معنى قوله والتوابع منتسبة اليها اي تحصل من الخشونة والملاسة لكونهما محسوسان
بتوسط ما يحكى عنها من الوضع عند بعضهم فالحرارة حيا ولشا كما
رموز للمختلفات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيان عن التعريف
فما ذكروه من خواصها لم يقصد به تعريفها بل قصد به بيان احكامها
قالوا من شان الحرارة اثارة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكان الالطف كان

اقبل للجذب من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي — الى صعود
اسرع منه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركبات بادرت الى التصعيد
الالطف من الاجزاء ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطوء
وربما يعده الحرارة حتى يقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة
الطبائع التي منها تركبت ذلك المركب ثم يحصل من تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبائعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم
كما اشتهر بينهم فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع
الذي هو الالتئام فينسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا
السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما هو حاصل للمركب الذي لا يكون بسائطه شديدة
الالتحام واما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف — الالتئام — التحامها
قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة
دورية كما في الذهب لان النار اذا اثرت فيه لان التلازم بين بسائطه شديدة
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة
دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية ويستصحب
الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا
حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كان — ينبو الالتئام
الطلق حدث مجرد سخونة واحمرار في تليينه الى الاستحالة بما قال هو لان الالتحام — والنورة
الاكثر من الاستحالة بالرمزة الاستحالة كالكبريت والزرنيخ فلذلك دليل
على الطلق المستعص عن التحليل وعدم حصول التصعيد وعلى المختلفات وجمع المتشاكلات

ساوی المانع لا ینافی کون هذه الافعال خاصیتها لان هذه انما یکون
عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع واتم افعال الطبیعة الواحدة تختلف
باختلاف القوابل وما ذکروا من ان الحرارة تجمع المتشاکلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت فی المرکب اما اذا اثرت فی البسیط فقد
یحصل منه تفریق المتشاکلات فان الماء اذا اثرت فیه الحرارة انقلب بعضه
هواء ویتحرک بطبعه وبما تعده الحرارة من الخفة الی الفوق ویختلط و
یتفرق ذلک الهواء اجزاء مائیة صغار یتصعد معه ویکون تجمیع ذلک بکار انما الحرارة
یکون مفرقة للمتشاکلات اعنی الاجزاء المائیة والبرودة بالعکس ای هی جامعة
للمختلفات فانها اذا اثرت فی المرکب المختلف الاجزاء اوجبت تکاثفها وانضمام
بعضها ببعض ومنعت من تفاریقها فالحرارة توجب تسییل الرطوبات المنجمدة
بالبرودة وتحلیلها وتصعیدها والبرودة توجب انجمادها وتکاثفها وانقباضها
وبما متضادان اشارة الی رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة
تقابل العدم والملکة فان البرودة لیست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات
ولا شیء من العدم کذلک بل التقابل بینهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة علی
معان اخر مخالفة للکیفیة فی الحقیقة الحرارة تطلق علی معان احدها الحرارة (اربعة م)
المحسوسة فی جرم النار وثانیها الحرارة المستفادة من الکواکب کالحرارة
الحاصلة من ماثر مسامتة الشمس للرأس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التی
توجبها الحرکة ورابعها الحرارة الموجودة فی بدن الحیوان التی هی آلة (الحیوان م)
للطبیعة فی افعالها کالجذب والدفع والهضم وغیر ذلک والذی نسب الیها
کخشونة البدن والاطباء یسمونها النار الالهیة وهی المسماة بالحرارة الغریزیة
وقد اختلف فیها الآراء فقال جالینوس انها الحرارة النار المستفادة

من المزاج وذلک لان الحرارة الناریة اذا خالطت سائر اجزاء البدن و
حصل منها مرکب کانت تلک الحرارة الناریة بعد ذلک المرکب طبخا وغلظا لا
وقواما ولم یبلغ فی الکثرة الی حیث یحرق ویبطل قوامه ولا فی القلة الی حیث
یمنع من الطبخ الموجب للاعتدال حتی یبقی المرکب متوفجا لم یحصل بسبب ذلک (الطبخ تمام)
الحرارة الناریة لذلک المرکب الاعتدال والقوام اللذان یلیق حصولهما لذلک
المرکب فتلک الحرارة الناریة التی شانها ونعته ما ذکرنا هو الحرارة الغریزیة
فانها کما ترفع البارد الوارد علی المرکب لاجل ان الحار الغریب الوارد علی المرکب
بالمضادة کذلک ترفع اثر الحار الغریب اذا حاول تفریق المرکب فالحرارة (الوارد علی المرکب لاجل ان الحار الغریب م)
الغریزیة ترفع اثره عما یفسد المرکب من الانفعال الحاصل بالطبخ فعلی هذا التفاوت
بین الحرارة الغریزیة والحرارة الغریبة لیست بالماهیة بل التفاوت
بینهما کون الغریزیة جزءا من المرکب وکون الغریبة لیست کذلک حتی لو فرضنا
ان الحرارة الغریبة صارت جزءا من المرکب والحرارة الغریزیة خارجة
عنه کانت الغریبة عند ذلک تفعل فعل الغریزیة والغریزیة تفعل فعل الغریبة و
ذهب ارسطو الی ان هذه الحرارة مغایرة بالنوع لحرارة النار واقسام
الحرارة لان هذه الحرارة انما یستعد بها المرکب لفیضان علیه کالنفس
النفس والقوی علی ما حکی الشیخ عنه فی حیوان الشفاء من انه قال الحرارة
التی بها یتعلق البدن علاقة النفس لیس من جنس الحار الاسطقسی الذی هو النار
بل من جنس الحار الذی یفیض عن الاجرام السماویة فان المزاج المعتدل
لوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه یعنی انه اذا امتزج العناصر و
انکسرت سورة کیفیاتها حصل للمرکب نوع وحدة وبساطة تناسب البسائط
السماویة فیفاض علیه مزاج معتدل یحفظ الترکیب وحرارة غریزیة بها قوام

الحيوة وهو قول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي
فلذلك الحرارة منبع الحيوة التي لا تمنع الحرارة النارية واستدل ارسطو
بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة
الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار
ليست كذلك الثاني ان حرارة النار بعد ما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك
فاذا استولت على الفواكه انضجها ولذلك صار سريع ادراكها في البلاد
الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في
ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم
تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية
غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان
الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت
افعال البدن واما تلك فبها استدت كما في الشبان ازداد الافعال
الطبيعية جودة وانها الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة
والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد ما كان
يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته وتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو
كان في وسط الجمد والثلج لا يقال ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها
من خارج لانا نقول ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم تحكم امتزاجها
بما امترجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فتحلل ما يلائمها من البوادر ويحركها
الى الطبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولي فتسخن الرطوبة وتغلي غليانا
فتفصل لطيفها عن كثيفها فتحل اجزاء الممتزج الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او
يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة

الامتزاج فلا تحرك الحرارة الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة
عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا تعفن العنب
في كرمها كما تعفن اذا قطعت منها ولا الطبخ في النبات من فعل حرارة
مثلها الا انها لا يظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على توهم بل هو
بمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انه جنس تحته انواع اربعة و
المفهوم من عبارة الشفاء ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان
اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية
الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى الحار الغريزي
ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما
يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان
اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية السماوية والحرارة
الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة فهي غاية
التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية
تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة
التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة
باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي
الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار رطبا لعاهم لكونها
الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي تلبسها

مخالطة الهواء والنار الغرفيه لست كذلك واللطافة يطلق على
اربعة معان رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة
التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
ثم لكنه لا بمعنى قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة
للتشكل و اورد انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من
الماء وانه خلاف الاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده
استمساكا على التشكل والهواء بالامتزاج لا يفيد اليابس استمساكا واجيب بان
الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام
لكن بقى لزوم كون الهواء ارطب من الماء او قد يمكن الجواب عنه
بان ذلك انما يلزم ان لو كان الرطوبة معتبرة بالسهولة المذكورة فانها في
الهواء ازيد من الماء لكنها كما ترى ليست معتبرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان
قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة
لو لم يكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في
الماء فلما زادت زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا ولعله
جرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاولى ان
عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا الكيفية يقتضي سهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا
ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب عنه بان
ان العسل ادوم التصاقا منه واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا
ولكن لم يعتبروا الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد

واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر
رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا
ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس والتعريف
الرطوبة بسهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة
بذلك المعنى لو سلم انها وجودية فلا نسلم انها ليست محسوسة لان الهواء رطب
بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن
محسوسة فكان الهواء واما محسوسا لكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده
ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واما ان فسرنا
بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا نظر انها وجودية محسوسة وان كان التجربة
محال وقد قال ابن سينا في بعض الطبيعيات من الشفاء ان الناعم محسوس وهي
كيفية بعض منها انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال
غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها
البلة ولمقابلها الجفاف وقد يقال البلة على ما من شانه ان يكون مستولى على محسوسة
بالماء الا وجد في الهواء وما اشتهر ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا
هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب
بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده
لينا لا يسمى حينئذ مبتلا بل منتقعا والسوية بالعكس يعني انما كيفية يعسر قبوله للشكل
الحاوي الغريب ويقامها يتغاير ان اللين والصلابة فان اللين كيفية يقتضي قبول
الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة و
الصلابة بالمقابلة فكونهما من الكيفيات الاستعدادية قال الامام فلا ظن في

امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة
فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها
غايرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة
وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي يغمز وذلك بتمامه امور بعضها الاول
الحركة الحاصلة في سطحه الثاني تشكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر
واللمس ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة تجوز الاربعة
الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالثة المقاومة وهي الحسية وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه
مقاوم وهو ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع العلاقة
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية يقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق مركزه مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس والثقل
بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي
والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والمراد
بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية يقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب على الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحسب الطبع اذا حبس الى
الارض كان الارض سائلة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين
احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط

حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم تحت اذا حبس الى النار كان النار سائلة
الى المحيط مثل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني
النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض والماء وذلك حاصل بين علم
مثل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون
مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه يناقض
ومن ذلك بانه اذا فرض جزء من الماء مماسا للفلك القمر حتى يطلبه يتحرك الى
ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض
محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحرك الى ان تماس
مقعر الهواء فقد تحركت اتم تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مكاني
الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه يتحرك
الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان
فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم
خليت وطبعها تحرك الى ان تماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت اتم تلك
المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من
ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم
يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث تماس مقعرها مقعر الفلك فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة
امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها
فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكانين

الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكبر من الثانية واذا فرض كرة
الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم في
محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء و
الهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة
الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما شاركا في اشتمال كل واحد منهما على حصة
من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصته من الخفة
فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر
بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن بعض الاجسام
اعظم من ثخن عنصر بل ثخن عنصر اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مركب
من طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كان
ثخن الهواء اكبر منهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفيف المضاف وذلك
مما لم يبرهن عليه بل هو يسبق الى الوهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني
بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك
منه لم يحتج الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول لو فرض مقعر كرة
الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم فرض انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى
ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء
وهو من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط بمقدار نصف قطر الارض فهو اكثر من نصف
اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول لو فرض كرة الهواء بحيث يكون
مركز العالم على محدبها ثم فرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس
محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر
الارض وهو من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط بمقدار ثخن كرة النار فهو اكثر

في اكثر المسافة المذكورة وبهذا التقرير يندفع التناقض ويبطل الحركة في اكثر المسافة
التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء
مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة في
البسيط لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط وتارة اخرى من المحيط الى المركز
مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا
لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل
المطلق اذا صادمه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز
لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع و
الا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادمه الخفيف المطلق فاذا صادمه
اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في
المضاف من كل منهما بحسب تغلب المطلق على المضاف واخذه المركز والمحيط منه
ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الشق الاخير باعتبار الثاني من ان الارض
والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض
سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما
اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الثاني من ان النار والماء اذا
فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل معنى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل
الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف

قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا ما الطبيعي ومقصدا لما بالطبع
كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق فلشاعدم بلوغ المركز
والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط قد صار مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين و
توضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في الكتب الطبيعية فاذا
فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي ورابطه
بعد غاية الخروج وكمال المزايلة اما بصعود او بعدد كبن بثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء
وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر
الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى
المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه
الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان
يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه
مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان
فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لانه ان كان الثقل والخفة من اقسام الحكم
الميل بعينهما لما حث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ويسمى مدافعة
بما يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام لما يمانعه
حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي
على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري
ونفساني لان حدوثه في المحل الحقيقي ان كان من مؤثر او خارج عن ذلك
المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه

عن ماهو الاسامة وصفا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء
اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر الساكن في الجو او اقتضته على
وتيرة مختلفة كميل النبات في التبرز والتزيد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنها عنه
الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني
ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن اخص فيسمى الطبيعي الاخص
ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على
حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويجعل الطبيعة ما
يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة
للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير لما ان سيتبين ان الميل مما لا بد منه في
الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف و
نسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان
يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ليتخصص بكل واحدة من هذه المراتب صدور
مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل واما قيد المحرك بالطبيعي او
القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يخصص مرتبة معينة من الحركة بحسب
ارادة المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض
عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة
الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى
الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل
يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند الشدة والضعف

الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر و
شدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس للمعترض انكار
اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا يشك فيه الا من له مدخلا في وجود الحركة
فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة يعلم بالضرورة انها تقتضي زوال الحجر عن الحيز
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام الى انه
لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة
الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي
كونه آلة معينة للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للتحرك
ومختلفة متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم
واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان
الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما
كما اذا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى
خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا
لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان
يمنع كل منهما عن الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين بل
لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة

واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا
اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين لو كان يكون مستفادا من القاسر
كالمشار اليه انفا فلا يلزم ايضا الجسم الواحد بالذات للتحرك الى المختلفين ومثل
الاستاد المراد بالعطا الذاتي من المعنى المذكور هنا ومن ما يكون مقتضى للذات والغرض
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة
الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري فيكون انواعا
مختلفة بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا اقول والحق ان
الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد
باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف
في السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان
هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة
لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي والمفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل و
اعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا يشك ان طبيعة الاكثر
اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل
بوجه الامام بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت
في الوسط فقد حصل فيها من كل واحد منهما فعل معاوق لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك
التعاوق بمحض المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس الحركة
بحادث الحادثة فانه لم يحصل فيها الحركة فلم يبق الا ان فعل كل واحد يعارض فعل الآخر فاذن قد حصل فيه كل

منها فعلا عن الدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي وطبعه عن
المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة مخصوصة ومدافعتهما لما منعها عن الحركة في تلك
الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه
نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب
ولولا سويه لتساوي ذو المعاوق وعادمه وهو محال بيان ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا لو كان خاليا عن
انه لو كان سوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العائق
وحركة الجسم العديم العائق والثاني ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما
متحركا بالقسر عديم المعاوق الى الفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة
ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق يقطعها ومن انه يقطعها في زمان
اطول ونفرض جسما ثالثا فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا ونسبته الى الميل
المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون
في مثل زمان عديم المعاوق يحرك بالقسر مثل مسافته فتساوي حركتا مقسورين ذي
عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تحقيق هذا
المقام بالاحرى عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه
وعند اخرين يعني المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل من
الجسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويماثل ويختلف باعتبارها
يعني ان الاعتمادات متماثلة ان كانت الجهة متحدة ومختلفة ان كانت متعددة
وجنس الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة
السفل واخرون منهم جعلوا المغايرة يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس
الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء وكل ما ازداد انضمام اجزائه كان الثقل

ومنه لازم ومجاذب قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل
واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مجاذب وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين
مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويعني الاعتماد الى محل لا
غيره وهو متولد ولذا اسبابه بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها
لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة
وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته خاليا عن
الشرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط
كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة شرط الثاني ما يتولد لذاته بشرط
كالاصوات فانها تتولد من الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاككة الثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته
بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات
المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اوائل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة
والسكون والملاسة والخشونة والسخف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح
والتشابه والاختلاف ومنها امور راجعة الى ما ذكر فالحسن داخل تحت الوضع
المحسوس كالكتابة وغيرها داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء
داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطب داخلة تحت
الشكل والسكون والقطر يدرك الرطوبة من السيلان والتموج من الحركة والسكون
اما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو الضوء واللون وهذا معنى المبصر بالذات

عند الجمهور فهو الذي عد في الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد يحقق ما ليس منها
المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من نفى ذلك وزعم
ان المعقول من المبصر اولا هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف
ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان الرؤية ابصار بشرط وجود
الضوء وانه هل يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء
طرفان اما طرفا اللون فالسواد والبياض كما ستذكره واما طرفا الضوء
فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول اي للون حقيقة تبطله على
قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان
من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس منهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه
لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة مما يضيئه من الاجرام العلوية و
تنعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم بعضها الى البعض والشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض الماء وانعكس شعاعها
الى جدار فرضا يتراءى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فحكم بانه بياض
فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض متخيلا لا
متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق فانه ابيض بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء
لعدم تحقق التفاعل فيه لانه لا يحصل من الاجزاء المائية والهوائية في الثلج
وزبد الماء تفاعل ومزاج يصح لوجود اللون والا لتوهم ذلك في الزجاج المدقوق
لان اجزاءه يابسة صلبة لا تلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال
وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض

حقيقة صح

بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور
فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل
وذلك ايضا بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل
بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب
السواد اي يوجب تخيله لما مر ان الماء اذا وصل الى جسم ونفذ في
اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى
السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل هناك سواد ولذلك تميل الثياب اذا ابتلت
الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى السواد
متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وبان البياض يقبل جملة الالوان
كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه فهو ذو مثالي القبول
والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز
ان يكون الصبغ مفارقا والتصبغ لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني
وبانه انما تقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد
بالقبول المجامع فالكبرى ممنوعة والحق ان الكيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضا
وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر
قال الشيخ لا شك ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا نرى ان
البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان
النار لم تحدث فيه تخلخلا بل لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى
انحل فيه ثم يصفى حتى يصير في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ويكون المجموع في غاية
الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الا ابيض ليس لا لكثافة الشفاف ويفرق ٢

البياض واثبته

ابيض صح

ودخل فيه الهواء والا لم يحصل بعد الابيضاض لكنه لا يحصل الا بعده وكما في الجص
فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تصغر الاجزاء و
تداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير
اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من
البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم
السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد
فانه يدل على اختلاف ما يركب منه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض
ولا يحصل البياض الا بمخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد و
البياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
ثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
باختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا
ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا
ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا
يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب
البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في
الاول بحثا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض متحللا كان او مجتمعا
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفا السواد والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد و
البياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز
اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض بعد اجتماعهما

رابع اما ان يبقى كل واحد منهما او على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد لزم ان يرى الجسم في
غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى
الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد
ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان اللون الغير الباقي
مع صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء
منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من
عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه
في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون
المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف
اللون على الضوء اي يتوقف رؤيته على الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية
اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء فانهم قالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده
لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن الرؤية
وهو الظلمة او لا عائق هناك سواء والثاني باطل لان الظلمة عدمي فلا يعوق عن الابصار
فان الجالس في غار مظلم يرى من هو في خارج الغار اذا اوقد نارا وان
فعدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا
احسسنا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى قريبا من
ضعيف ثم اذا اوقع عليه ضوء اقوى يرى انه بياض اشد واذا وقع عليه ضوء

منهما على صرافته ح

اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف
متخالفة بالماهية لوجود كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون
في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان لكل
مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المخصوص بها فاذا انعدمت مراتب الضوء
باسرها انعدمت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك
لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المخصوص مع مرتبة من الضوء عند انتفائها لانتفاء الحس
لا لانتفاء الحس لا لانتفاء امر آخر مجهول لنا واتفقوا على ان يكون للون ظهور عند الحس
شيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في جميعها الا ان الحس
لا يحكم بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلاء اللون
الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره
عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فتوهم تبدل الانكشافات
تبدل المنكشفات واتفقوا ان الواصل الى الحس المشترك بمادة هو اللون مع ضوء
ضعيف واخرى وذلك اللون مع ضوء اشد ولما كان المجموع الواصل الى الباصرة في الثاني
بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول
توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملا
صافيا يميز اللون عن الضوء فيهما واعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو
الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم
للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود
الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط التوقف مطلقا
وان اراد المعية اذ الاعم فهو غير مسلم على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون

كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وبما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه
ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيء على كل واحد منهما ما سعه للحس وآخر ظاهر له
بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على
اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد وقد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم
ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على
اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل [illegible]
في الظلمة ولا يرى في ضوء السراج ثم السراج يرى [illegible]
ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا [illegible] ضوءا دم
الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل [illegible]
من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا [illegible] نور السراج
ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر
فعلم بان ان ضوء هذه الاشياء ليس الا ظهور الوانها عند الحس كان ان
زواله ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون
وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون ما ذكروه ما [illegible] في اختلاف احوال الادراكات صح
لكن مع ذلك يدل ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد
قد يشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بانه يجوز اشتراك مختلفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد انما

شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كانا في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه
وليس لهما لون فلان يكون الضوء اظهر اللون فاملان للشدة والضعف المتباينان
نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف
يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان
نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف
المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا
الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض
والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان
التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف و
اعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان
نسبة الماهية ووجودها الى الحركات على السواء فان جميع الحركات متساوية في
ان تحققها ذهنا او خارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية ووجودها ويمتنع
بارتفاع الماهية ووجودها وان تأخرها عن الماهية ووجودها متقدم عليه وهناك لا يكون
الماهية ووجودها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى واشد ولعدم تقدم بعض الحركات
على البعض بالوجود ولا البعض بالعدم عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الحركة المتقدم
بالوجود كنسبتها الى الحركة المتأخرة بالوجود فلا يكون الماهية ووجودها متقدمة على
الحركات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا
الدليل بعينه جار في الخارج لان جميع الحركات متساوية في تحققها ذهنا
وخارجا متصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الحركات
وهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الحركات اقدم واولى

واشد فان منع استلزام تساوي الحركات في هذه الاحوال لا تشكيك التشكيك
في الخارج كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هنا الثاني ان
الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا
في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي يوجد في
نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا
لم يكن تفاوت النورين في الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض و
ماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت
ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض
فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد ولا انه جزء
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم
العارض تساويه في جميع المعروضات اقول فيه بحث متوجه على الدليل المذكور — والقابل صح
على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج
عنه وداخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها
وداخل في هوية بعض الافراد فلا يكون النور تمام ماهية الانوار اجيب بان لا تكون
الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس
وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن
الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو كان كذلك وليس الزيادة حاصلة في الماهية
واذا انضمت ذلك فلا غرو بكونه داخلا في هوية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي

في نور الشمس من عوارضه لكان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه محسوس العارض
ورنما وقع فيه فان الخصوصية التي بها نور الشمس وصاحب السراج وحرارة النار ليست الا
زيادة نور وضاحية وحرارة ولا يمنع ذلك في الماهية واتحادها والحاصل ان عدم
وحصول العدد الزائد الذي هو التفاوت في المعنى المشترك الذي هو التفاوت وان كان
مما هو من التفاوت ولزم عدم تفاوته شيء من المفهومات في افراده سواء كان
عارضا لها او ذاتيا وهو ممتنع البعض وان لم يكن مما يلزم الدليل على امتناع تفاوت
الماهية واتحادها ومن هاهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور
وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية واتحادها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل
ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانما في الاطول
اكمل وفي الاقصر النقص لان الزيادة التي بها الاطول من جنس الخط وان لم يكن
داخلا في ماهيته وان ادعى الضرورة بين ما اذا كان العدد الخارج من المعنى المشترك
داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بطلان اللازم
ان الدليل المذكور لا يتم اذ في افراد الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الحس خارجا عنه
وداخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة والضعف
نرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد بحسبه مخالفا للكلي الآخر وضعفه ولا يجوز
ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان التالي اي الضوء جسما لكان
يحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضيء و
تتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء يتحدر
من الشمس الى الارض ومعنى المنحدر الانتقال من مكان الى آخر كان يشبه
السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة

والجواب المنع من كل ذلك حدوث الضوء في المقابل المضيء ومقابل الجسم الكثيف المضيء
مستعد للضوء بتبعيته والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في
الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي فانه يتحدر من العالي الى السافل و
ما فيه من انه لو كان متحدرا الى رئاه في وسط المسافة فهو ممنوع فان حركة الضوء من
السرعة بحيث لا تبصر حيثما ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان
بانتقاله عن المضيء او محاذاته اما بحيث او ازالت تلك المحاذاة الى محل آخر
زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه تبعه في الحركة وحصل من الجسم
الاول الى الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابل المستضيء
بالغير كما يحدث في مقابل المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء في مقابله
ظن انه بسبب انتقال وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والبعض بالظل فانه يتحرك
ويتنقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة بل
يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا
وقد يدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا حاجة في
المحسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به فكان الاكثر ضوءا اشد استتارا
والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة
كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان الاستتار
ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل من الرائي والمرئي انما يستر المرئي
اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان مشفا فلا فان صبغ البلور
والزجاج لا يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولو كان لتستعين بها الطاعنون في السن
على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة
الاحساس بالمحسوس لان الحس يتصل به فكلما كان الاستعمال اكثر صار الاحساس اقوى

او لا ترى ان ملك الصبح اذا اظلت جدا وجدت لا تحتها سترا او ان الا سحابة
بالرجوع منها انما هو بعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما من فى
موضعه دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما ورائها الثانى انه لو كان
جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انه انما يتحرك بالقسر اذ لا ارادة
له بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل ومما نؤيد بالحس ان
الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض فى اللحظة وحركة الضوء
من السماء الرابعة الى وجه الارض محال العقل واتم الضوء اذا وقع فى
من الكوة ثم سدت دفعة واحدة يظهر الظلمة مطلقا ولا شك انه لم يخرج من الثقب
جسم والا فاما قبل السد او لا وحده او بعد السد وهو غير ممكن لان المعروض ان لا
منفذ منها غير ما سد دائما ولا العدم انه جسم والالزم ان يكون حيلولة جسم
حسيس معدومة لاحد بما فالمعدم تج عرض ليس الا وهو الضوء وثبت ان الضوء
ليست بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله فى الجسم المقابل لمحله وهو اى الضوء
قسمان ذاتى وهو القائم بالمضى لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء
وعرضى وهو القائم بالمضى بغيره كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذى جعل
الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر نورا اى ذا نور والعرضى قسمان ضوء اول
وهو الحاصل من مقابلة المضى لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض حالة المقابل
للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضى بغيره كضوء وجه الارض حالة
الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثانى ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضى
يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا امر
وجودى [illegible] على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس فى الغار من ابصار ما هو
فى هواء مضى خارج الغار كما انها مانعة من ابصار من هو فى الغار و [illegible]

للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائى
او بالمرئى متوسطا بينهما وبما منع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى
شرط للرؤية وهو مستعد فى الغار وبطلان العائق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئى
لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد من جعل شرط الرؤية
هو الضوء المحيط بالمرئى لا الضوء المحيط بالرائى ولا الضوء مطلقا وقولهم
لا فرق فى الحائل بين ان يكون محيطا بالرائى او بالمرئى مسلم فيما اذا كان ذات
الشىء مانعا عن الابصار لا فيما يكون بشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن
النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم تكن حالته الا هذه الظلمة التى تخيلها امرا
محسوسا فى الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا اغمضنا العين كان
حالنا كما اذا فتحنا فى الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى فى حال التغميض شيئا فى
جفوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لا نرى شيئا فيحصل لنا ما نرى كيفية كالسواد وكذا الحال
فى تخيل الظلمة امرا محسوسا يمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجعل كما يجيء
للوجود يجيء للعدم الخاص كالعمى الخاص وانما الاشياء المحسوسة بالسمع هو الحروف ومنها
المسموعات وهى الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط
المقاومة يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهى كيفية تحدث فى الهواء
بسبب تموجه المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق
عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحاصل بصدم
بعد صدم مع سكون بعد سكون واما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل واذا انتفى انتفى فاما الصوت فمستمر باستمرار تموج الهواء الخارج

من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه
وجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على
عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد الظن ايضا واجيب بان الشيخ
ببعض الحركات مع الحس القوي من الاذن بان السامعة بعد الجزم بكون الصوت
معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية فانها يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا تتوجه عليه النقض مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع
سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى
جنبتين ويتقاوم لذلك الهواء المنفلت بما جاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
بكذا انقياد الاهوية ويموج الى ان ينتهي الى الهواء لا انتقال للتموج ينقطع هناك الصوت
ولا سعداء كالحجر المرمي في وسط حوض [illegible] واما الحكم بهما سببين للصوت ابتداء
حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على
ان القرع وصول والقلع لا وصول وبما آنان فلا يكون لهما سببا للصوت لانه
زماني وذلك بان التموج ان كان آنيا بعد حصوله سببا للصوت الزماني
وان كان زمانيا بعد حصولها القرع والقلع الآنيين سببا له فحصل الآني سببا للزماني
لازم على التقديرين ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة له او جزءا اخيرا منها اذ
لا يمتنع ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج [illegible] الحاكمة بعض
من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ بمعنى ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ
فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء

للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج
الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك
عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان المقدر انه لا وجود له في مكان
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا
من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون
ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يحصل منها وعلم القرب والبعد لاجل ان اثر
القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في المسافة والجهة لانا
نقول لو صح الاول لما ادرك الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت عن يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه
جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
من اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يفرق بين
البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصورتين التشابه وبين القريب و
البعيد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك
فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف وصول حامله الى
الصماخ لان المميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا
ادرك الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه والقريب في مكانه لكن
وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في
مباحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا
بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول
لكن بعد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد من ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع

حتى يصل منه في الهواء الذي هو المسافة التي بينهما وقد قال الحاصل انا نعلم علما
ضروريا عند سماع صوت قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا نجد ذلك يمتنع حاصلا فينا ادراكنا من الذي وصل الينا
الى ما قبله خارجا قبله من جهة وبعدا او وروده فان كان قد بقي حرفه حتى موجودا ادراكنا
الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الهواء ووروده ومالم يبق موجودا جهته وبعد
وروده وقربه وما بقي من قوة المواجهة وضعفها وان لم يبق في المسافة ازمنتها
على المبدا لم نعلم من قدر البعد الا القدر ما بقي منه ولذلك لا نتوقف السعة الرعد في
المواصل الينا من اعالي الجو ومن دوي الرعد التي هي اقرب الينا ونتوقف
عن كلامي الرجلين لا نراهما وبعد احدهما عنا ذراع وبعد الآخر ذراعان
فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما حصل في
هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يمتنع من الذي وصل اليه لا
ما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت بعينه دون الجهة فانها عرضية ادركه بالسمع اصلا
واذا لم تكن الجهة مدركة لم يكن الصوت في تلك الجهة مدركا كالعلم بالقطع ان يكون مدركه
الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت معقول
وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك
الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان
لم تكن تلك الجهة مما يدرك بالسمع كالعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انها
فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي
بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت عرض غير قار
الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني
منه بل توجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كما في الحركة والزمان وذلك لان

الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية
حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او
على جميع الترتيبات الممكنة فيما الترتيب بينها وهما محالان لان قطعا او على ترتيب معين وهو
ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حروف زيد مثلا اذا اجتمعت على الهيئة
فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل هي من عوارضها الغير القارة
اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء
اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها
فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من
المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه فيدفع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه
فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول
ويحصل منه آخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا قاوم
جسما املس كجبل او جدار بحيث يصرف الهواء المتموج الى الخلف حفظا لهيئته
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها
حرفا يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عن صوت آخر مماثل في الحدة والثقل تميزا
في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند البعض وذلك الصوت المعروض
عند البعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة الملخص كذلك فقيد
المماثل بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يتميز صوت
عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة
ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل التميز في نفس المسموع
بان يكون ... وبحالة ... كالحرف بخلاف ما سبق النغمة والبحة ...

المخصوصة دون تعاليها الخ ... سماعها في الثقل وعلى هذه الهيئة المخصوصة
صح

فانها قد تختلف باختلاف مع اتحاد المخرج وبالعكس الا ان في الصوت الحكمة
والثقل ومن الغنة والبحوحة بحسب بعد الاولين عن اول المخرج ودنو الاخيرين [illegible]
ونحو ذلك اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف
المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع
ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة
وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها
من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب
كون الحركة التي قبله فتحة واطلاق اسمه على الهمزة بالاشتراك اللفظي اما الواو
والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا اما
متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او مختلف بالذات
او بالعرض بعض الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بالذات ولا بالعوارض
المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة
او مختلفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما مختلفان سواء
كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين
اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر
متحركا بغيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها
الكلام باقسامه فان الحروف اذا الفت بالتأليف المخصوص يسمى المؤلف
كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء
باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف
ولا مهمل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف

ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير
للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة لما انكروا ذلك
وادعوا انه [illegible] وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة
عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها والثالث ثبوت تلك النسبة او
انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر
عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة
بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول
اللفظ الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في
الامر والكراهة في النهي واما عند الاشاعرة فالاعتقاد بثبوت كلام نفسي يعتمد على ما
ان المتحقق الاصل من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما
فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه منبها على انه الموصل بالذات دون ما هو
المسمى لاسم تلك الآلة والاشاعرة يعرفون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة
بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان
المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب غلامه بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا
يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يتحقق
في النهي [illegible] فالمعنى النفسي الذي في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل
عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة

الشيء بل صغره فقط اقول لقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يزعمون انه قائم
بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار مما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر الذي
حصل في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها
يعني من الكيفيات المحسوسة الطعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة
لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن
قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام
حصل اقسام تسعة هي الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي
الكثيف حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف
حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة
وفي المعتدل حدث التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه
بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة
الالتحام من الحرارة لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في
تلطيف اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في
الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع ثم ان ثمة مراتب متوسطة بين عالي الحرارة والبرودة وكذا بين
اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحدة من تلك الكيفيات فاعلة او
قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة
والقول الجبار والقوم والخلطة ايضا يحس من كل منها بطعم لا يتركب فيه وليس من
التسعة المذكورة والقول الاختلاف بالشدة والضعف ان افضى الى الاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يفض وكان العفص والقبض نوعا واحدا اذ

لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض ظاهر اللسان
وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا واتفق الافيون بارد والعسل حلو حار و
الزيت دسم حار واتفق حدوث الطعوم التسعة على هذه الوجوه المخصوصة لم يعلم الا
الا امارة يفيد غلبة ظن ولهذا اقتصر صاحب الطعوم وعادتي خالية عن الدلائل الا ان
بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات وابدا وجهت لتخصيص النوعين بما تلك
الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق
من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فكذلك الكيفية
الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية
المرارة فانها اخس الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان
ذلك لتجرده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان
كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق صح م
تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة
في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها
تكون في عدم الملائمة دون ما ذكرناه لان الحرارة او تفرق تفريقا صغيرا فالكيفية تكون
ناقصة فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم الحرارة ولم يمنعها عن النفوذ فيه فيتفرق
في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان
يكون الكيفية الحادثة فيه دون غير الملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل
الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي دون المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة
المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه
متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة كانت الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في يكون م
عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة

بسبب الملوحة اي المرارة مره والى الحرافة اخرى يعني يكون طعم المالح تارة قريبا
من المرارة بحيث يوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يخيل انه حريف ويحقق
انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان
سبب حدوث الملوحة هي مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة
يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا اكثرت امرت
ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من والرماد والقلي
والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الفم
لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بتوسط
البرودة اسرع الى المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط الكيفية ثم ان هذه الكيفيات
مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب الكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في
القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف الكثيف لما ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ
وانعقاد فيها فيجتمع في اجزاء البرودة ولو ترنه بانه اغلظ ويكثفه تكثيفا بليغا منصا عفصا
فيحدث فيه العفوصة التي هي اقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف
لا لعادم البرودة فيسعد في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية
يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة يكثر وهي الحموضة لان الحموضة تحدث من فعل
البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية و
لطافة واعتدل قليلا بمخالطة الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل
المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة
في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة

حموضه لان اللطيف ٣

ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معا فيتقبض الطبع عنه لقوة تسديده والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التقبض عنيفا
في تلك الحالة والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه
طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة من القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا اسوى من العريق
والكثيف السليقين فيحدث ما كيفيته من غاية الملائمة اعني الحلاوة والتي هي اسد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف
الدسومة لقلة المقاومة من القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيسعد اجزاء الفاعل
فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما يحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل
المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل
المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يفعل
كيفية ملائمة اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر
في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة
فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة بها وتنفذ ولا
يكيفه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة
الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيتوزع بها وتنفذ وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة
دون التفاهة وعدوا ذكروا ان الحق الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة
لان الحريف اقوى على التحليل ثم المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة كما عرفت
من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في التحلل ان الموق
والملح الماكول ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو لكون

الى العفوصة لبرد مادة البرودة فاذا اعتدلت تحللا قليلا مالت الى الحس ثم مالت الى التعفص
ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة واما الحامض وان كان اقل برودة من العفص
فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف
اقوى على التحليل لا ينافى انه احر من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه
الناشى من لطافته وهذه الطعوم المذكورة من الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك بحسب المركب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا
تنحصر فى عدد ما فانما اوردت احسن من الجميع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما
بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد
واقتضى كل منها قسطا من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا يمكن ان يوضع
لكل واحد من المركب والمركب المذكور ان كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة اكثر بحسب
تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى
الحضض وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما فى السبخة ومن الطعوم المركبة
ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما فى العسل المطبوخ
كالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما فى الباذنجان ومنها المشمومات
ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره
وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة
وقد يطلق اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح و
الاستعدادات المتوسطة بين طرفى النقيض النوع الثانى من الكيفيات
هى الكيفيات الاستعدادية اى التى هى من جنس الاستعداد ولا لها متميزة
باستعداد شديد نحو الانفعال اى التهيؤ لقبول اثر اما بسهولة او بسرعة او

ومن طبيع كالمراخية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال
اى التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها
نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس كذلك لان المصارعة
تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثانى القوة الموتية على تلك الافعال
فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها
وهو فى الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان
قيل لما اعتبر فى كل واحد من الاستعداد القابل للانفعال واللاانفعال الشدة
خرج عنهما اصل القبول الذى نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا فان
معنى كون الشئ حاملا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا
امر اعتبارى اتصف به ذلك القبول ثم انه قد توجد فيه امور متفاوتة بحسب حال
ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هى المسماة بالاستعداد
فاصل القبول من باب الامكانات الذاتية ومراتبه المقتضية للقبول وبعده من لقرب ح
باب الاستعداد ونحوه فيكون الشدة المعتبرة للرجحان معتبرة فى الاستعداد وكان
بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال فى متعادلان
متساويان عادة كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا يقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم ان المتوسط بينهما ليس حقيقة
ولا معنى له فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنفسانية حالها وملكة النوع
الثالث من الكيفيات هى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها تكون من الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا
يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية
ملكة وان كانت غير راسخة سميت حا ان كانت راسخة بحيث يعسر زوالها سميت ملكة وان لا يكون الا بعارض ان يكون

الصفة حالا ثم يصير بعدها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا
منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم
مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان
كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع
تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا
مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا
والا تقليدا فان قيل ان فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم
اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يحصل الناس لهم مبادئها فتشكك فيها
بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يخرج التقليد
مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت في
مبادئها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا استحضرت مع مبادئها
فيها لم يتطرق الشك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي وقد يطلق
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا
وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل
متعلق ذلك التميز نقيضه وذلك التميز فقوله صفة هي ما يقوم بغيره فيتناول العلم وغيره
وقوله توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات
التي لا توجب لمحلها الذي هو النفس الا تميزه عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب
تميز المحل وتميزه معا وقوله لا يحتمل متعلق التميز نقيضه وذلك التميز يخرج الصفات
الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب و

التقليد

التقليد فاذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني الايجاب
ولا يحتمل ذلك التميز متعلق تلك النسبة نقيضها وهو سلب تلك النسبة حتى صورة الظن سلب القيام
الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا بهذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي
صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان
سلب القيام عن زيد فلم يخرج الحد من التصديقات الا التصديق الجازم
الثابت المطابق اعني اليقين وتناوله للتصورات بناء على ما ذهب اليه
بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل و
اعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات
علما بل موجبا له وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال
كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا حاجة الى
تعريف العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض
التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاسماء اللغوية قد تعرف بحسب اللفظ كما
اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض
عليه بان معلومية غير العلم انما تكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته
ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا
حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسمان اي الضرورة والاكتساب اي
ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو
الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله
على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد العاقل وحلول المثال
مغاير العيني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا

بحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل
ما حكم عليه كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول
باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل للممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون
بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان
الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ومثاله مثل هذا الدليل على تقدير صحته
انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا
يجب فيه الانطباع كما هو المدعى اجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود
وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر كذلك فان قيل علم النفس
بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل فيه اجيب بان
العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صورة الاشياء
في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم
كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك
حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة انكشاف
الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول
مثاله عنده فعموم لا بد في العلم من الانطباع ممنوع وان المعلوم اذا لم يكن
بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولهذا ادعى القائلون
على القول بحصول صورة الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحصول الاشياء بانفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات والاحوال حصولها
الممتنعات القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يحضر حضورها
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله وحلول

المثال

المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم
وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك
من الصفات المتضادة والمستحيلة لحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا
وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات
انما يلزم ان لو كان تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وتمام
هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد وذهبت طائفة الى ان
العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحد
بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي
اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا
في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه
يمتنع ان يتعلق بمعلومات متعددة على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه ملموس
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى
فجاز ان يكون واحد منا يعلم بواحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد
عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز
ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختار الحكماء على
ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتعددة
متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان لو كان المعلومان يجب كون العلم
بالعلم باحدهما غير العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه وان
العلم بهذا غير العلم بذاك والمعدود جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي فيه جواز

جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد
في بعض الاحيان وقيل لا انفكاك فان حمل الامكان للممكن دائم فجواز الانفكاك
دائما وفيه المنظر فلنا عندنا بعلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحالة ما ليس بعلم
كلها علمان وذهب ابو الحسين البابلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان
يتعلق بمعلومات متعددة ولا مانع منها بخلاف العلم الواحد النظري لانه
يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي
الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف
مبنيا على الخلاف في نفس العلم بانه اضافة فيكون التعلق بعدد التعلق به او
صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم والقدرة
ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق
بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع
ما ذكره المحصل في حل الشبهة من انه اذا فسر العلم بالتعلق امكن تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو سوى الاجزاء داخلة فيه ورد
بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تجويز الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز
بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو تحكم اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلم
كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا
ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد
علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في
علمه تع فزعموا ان علمه تع في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه

يتنافي بزمان وجودها وراء اهل السنة فقد قالوا ان علمه تع صفة واحدة
متعددة وتعلقها متعدد والمعلومات وتغير متغيرها لا يتغير في صفة نفسه وهو يبطل لان
المعلوم فيها يختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم
لا يعقل حصوله الا تابعا يعني لا يتحقق العلم الا بكون شيئا له اضافة موهوم بعضهم بان العلم حكم
الاضافة فيرد عليهم الاشكال في علم الشيء نفسه اذ لا يتصور هناك اضافة ودفع اخرون
الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال منهم انه صفة ذات اضافة
يرد عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء يرد عليه الاشكال
في علم الشيء نفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين ونحو ذلك الاشكال الوارد
على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم
الشيء نفسه بتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين و
يقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة
فلا يتحقق العلم لا بعدم اللازم الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال
الاول ان علم الشيء نفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى
الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى موجودة بوجود ظلي وذلك يكفي لان
فلا استحالة وعن الاشكال الثاني بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا
ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا
القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة من الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او
لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لا يقال
انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق
عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا واما قبل الصورة المعقولة من
الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج

باجتماع الصورتين المتماثلتين

كأنه

المحصّل

كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت
في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في
الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض
اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي
وجوده الخارجي موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل
انما يصدق حد العرض عليها غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن فتمام باقي
الكيفيات النفسانية وتحقيق ما من الوجود في الذهن والتمام مر وهذا سيوقفنا
الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما
العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فعملته ويسمى
فعليا او يكون مستفادا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى
انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست
فعلا لك وضروري واقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى
ما يحتاج حصوله الى الفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات
ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها
مع شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل
اولا فان كان الاول البديهيات والثاني اما ان يكون لا يتوقف على واسطة غير الحس
اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة غير لازمة

بمعنى لا تعزب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت تلك
الواسطة غير لازمة فاما ان يستعمل فيه الحدس اولا الاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات
اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
وما يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى موثر او لنقصان
الغريزة كما في البله والصبيان او لدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض
الجهال اولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان
الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا
لا بالآلات كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بانه لو كان
وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان
قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل
بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا
فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها فلا بد ان يحصل بوجه آخر غير تلك الوجوه
وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس واذا ادى
الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بالحدس وهو سرعة انتقال من الذهن الى

وان كان عادة الله جارية على خلق الحكم بعد تصور الاطراف ولا يخلقه ١٢

معه الشك وتحصيل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه معنى واجتماع
الذي على الشمس محسوس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما
المتواترات فهي قضايا الحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن
مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطئهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة
كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه واعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار بها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة او بانضمام
قراين افادت اليقين او اوقام دليل على صدق قائله داخل في المتواترات
على ما ذكرتم من وجه الحصر وليس منها لانها اشتباه فالجواب الصادق ان علم
علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس
من القراين وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
والفرق ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومعاينة التماثيل كما في
المجربات والفارق على ما ذكرناه هو استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق
بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في
الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة
مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بتناوله اذا اعطاه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس

فانه

فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام ستة وجعل الحكم الموجب
فيها الى الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر
فهي المشاهدات والامام حصرها في القسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر
له بوجهين احدهما ان البديهيات تشتمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة
لما كانت لازمة لتصور الطرفين وكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشتمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر
وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من
قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لا اشتمال كل منها على ملاحظة
ما ليس حسا وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات و واجب وحكي ان العلم ينقسم الى ما يمتنع الانفكاك
عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنه
في التطابق فلزم الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك لان
الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في
الازل بصدورها عنهم فيستحيل ان لا يكون عنها لامتناع خلاف ما في علمه تعالى وكان
لازمه لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة عنه بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تعالى هو متاخر عنه فانه
يستلزم الدور فاجابوا عنه بانه لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل
نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن
للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا بالآخر فيواد يا ايه
فيتوافقان في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية
المعلوم ومثال له بمنزلة الكسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات

اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية جعل
كثير من العلماء الحدسيات من قبيل

الفرس وكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا
ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا
كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا سريرا لانه كان في نفسه سريرا و
لا يصح ان يقال زيد في نفسه سريرا لاني علمته سريرا فانه تعالى انما علمهم في الازل
كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يلزم الجبر الاشاعرة. فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة
له وح يلزم ان لا يكون علم فعليا اصلا اقول الفعلية بالمعنى الذي
ذكرنا انما تجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان التطابق
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما تصدق فيما بينها وبين الواقع الذي
هو معلوم منها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد
اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول تريد ان علوم الانسان
كلها بعضها من المبدأ الفياض فهو فاعل لها الا فاعل الا ان فيضانها عليه
يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعداد لها استعمال
الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما والتجت في
ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة
الى مقايسة بعضها الى بعض لاستعداد لان تفيض على النفس الناطقة صورة
تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة
وقايس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا
حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بالبديهة
فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرفت في الضروريات على قانون الاكتساب.

تصور

استعد لفيضان المكتسبات الموقوفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في
هذه المكتسبات على ذلك القانون استعد لفيضان مكتسبات اخرى وهكذا
وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر يفارق
النوع عن الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا
او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا
المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة
حاضرة عند المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها و
التخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو
ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم
فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق
العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق
العلم مفارقة النوع عن المندرج معه تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك
بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن حمل على المعنى الثاني ليصدق بفارق
الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول التعلق التام
بالعلة انما يجابهما من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم
بالمعلول اصلا اللهم ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى ان يلزم
من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة
كمهيتها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم
بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي

حصول مهيه مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما وجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون لازما بينا للعلة وهذا استثنينا قوله متى عقلنا العلة بعينها فقد حصل في الذهن مهيه موجبة لمهية المعلول فلما قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب واما بمهيتها من حيث انها يستلزمه للمعلول او علة له وهذا علم باقص فالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا تتصور ولا تصدق بدونها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بما هيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها وعروضاتها وما هاتي العنها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس يعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال ان العلم المعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة ولوازمها من ملزومات المعلول فان من جملة ملزومات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منقوضة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات بكونه عالما بذاته واثبات علم كل من المجردات لمعلولاته كذلك اي منقوضة في المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون

العلام

المبدا الاول تعالى عالما بذاته من جميع ملك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال ان العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما بسببه وذلك ان العلة التامة يكون لخصوصيات حقيقته المعلول المخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة يستدعيه لخصوصية الذات لا بمجرد اقتضاء ما الا الشيء المخصوص والمعلول يستدعيه لامكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة وقيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر لانه اتفاقي فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يحدد الا العلية العلم للعلم بالمعلول انما المعتبر لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان امثل علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لا علم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بمهية المعلول فلا يستلزم الا استعادا ما من العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا قوله مراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في

مراتب العلم

العقل بالملكة وانما حصل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من
مراتب العلم بحور اد نظر الى ان الاستعداد الشي كانه منه ولا يخفى ان ما عدا العرب
من تلك المراتب اولى الثاني العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي
هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالث العلم التفصيلي و
هو ان يعلم الاشياء متمايزا في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها
بقصده ان العلم الاجمالي يكون علم مسئلة ثم عقل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة
فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر
فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي
في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطل لو حصل الاول
ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها
فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا الهم الا ان
حالة من احوالها معلومة بالفعل اما هو معلوم مفصل فما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجموعة لكن العقل لم يلتفت بنظر الى
كل واحد منها على حدة ولم يتعقب بقصده الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وربما
تفصيلا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي هي تلك المسئلة حصل
له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم تلك التفاصيل
الصم وملاحظة بها اجمالا ونظيره من المرتبتين من الاحساسات ان يرى
جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليهم فانا نحو في الابتداء حالة اجمالية ونحو بعد التحديق حالة
اخرى تفصيل الاولى ولا شك ان الصادر بالتالي الكائنة حاصل في الحالتين
معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والحالة الثانية بالعلم التفصيلي والثاني

انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من
الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صورة متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه
نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا
تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة بالزمان كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي
ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي
بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل
الذي هي حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد
وقد لا تجتمع بل تتعاقب وذلك لا يخالف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلا
الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض
للعلوم لا باعتبار اصل انكشافها الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال
عالم بالجواب اجمالا لا مفصلا لمرتبة على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة
وماهية ولازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم عقيب السؤال ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظيره كما انا
عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فانا لا نرتاب في كونها محركة
معلوم تفصيلا وحقيقتها الى ان نعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه ولهذا ايضا
ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة تحسب تلك

الاجزاء والعقل فيه متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانه مع
حصول صورها في العقل كالمجرور المنوص عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه
العقل اليها وحصل هيئات مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من
بعض انكشافا ما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس
الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة
فيه لا قصدا واخطارا واذا قصدت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى و
اكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالي
والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب على الكلام فلما كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار
عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا و
اما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مجراه اما اذا اقتضى كل
شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع اجزاء ذلك الشيء فلا
ان يكون حاله معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة لا باعتبار مفهوم الشيء
الشامل لها بل بها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد
حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه ولهذا
الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده
فيصح فيه ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كليا
اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا
يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا
على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع

قطع النظر عن سببه الخاص رجحان احد طرفيه على الآخر اذا التفت الى وجود
سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده
باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم
العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده فانه لا
يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الاني الاستدلال بالمعلول
لا بالعلة واجيب بان المراد بذي السبب لا يعلم على نظر بما يتعلق بذاته
المتعينة لا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا
لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني بخصوصه الفرد
المحسوس وما علم بالالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بخصوصه البرهان
الاني فانه لا يفيد على تعليمه معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان
مثل موجب للباني واستدل بالاول على الباني فقد حصل له عند هذا الاستدلال
العلم بالباني وهو كلي لان نفس تصوره معنا لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره
عن الاول وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن
الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا المنع انما يصح اذا
استدل بالاول على الباني واما اذا استدل بهذا الاول على الباني كان السبب
معلوما جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان
الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من الايراد
على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث انه كذلك اعلم ان
اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل
حتى لا توجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره

فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما
قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح داتيان للعقل فسروه بما يعرف حسن الحسنات
وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي
الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامة الآلات لان العلم لا يلزم
العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له بالضروريات وقد
يطلق العقل على غير ما اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على
الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب اعني بيان
ذلك ان للنفس باعتبار ما يرتبها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها
لتكميل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها
في البدن لتكميل جوهره باختيارها وان كان ذلك عايدا الى تكميل النفس
من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله ايضا
اربع مراتب اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب
او بعيد او متوسط فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس
وقواها في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
يطلق الاسماء على المراتب بعينها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى
قواها فيها وانما سمي بالهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق البسائط
وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن الصور بكلها بل الصور ماخوذة فيها الخلاف

الهيولى

فى نفسها

الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عن الصور حتى اسمها ماخوذ منها ان
لم يخل الهيولى عنها كما عن الصور كلها والمتوسط وهو استعداد ها لتحصيل النظريات بعد
حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان الاستعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل
للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل
لكونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على
استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى
شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات
مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة استعداد ان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد
لاسترجاعه واسترداده فموحقا خرفي الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ويتقدم عليه في البقاء لان المشاهد يزول
بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى
التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فجعله مرتبة ثالثة
والعقل المستفاد مقصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى
جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا
وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لبعض النفوس
القدسية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها و
انخرطوا الى سلك المجردات التي يشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها

فيسمى

في المعاد

[illegible]

مهذب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض آثار سواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل
بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى
له عقيب اكتسابه ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال
جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة
وكل علم مستغرق في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه
والاعتقاد يقال لاحد معنيين فيشاركان في العموم او الخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير
مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا معنى اول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني
المعنى الثاني وقد مر ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيشاركان العلم والاعتقاد
في العموم او الخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم
وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب
والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام نظر لان المستفاد منه ان يكون نسبة
الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك
لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم المعنى
الثاني وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور والتصديق
اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد
بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك
بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان
هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك

المتعلق

المتعلق بالسلب اذ ان الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا
اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور ان
يتعلق احدهما بالايجاب والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقاد ان يكون له
بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة التقديم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يمكن
ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال
الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها
ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان فبينهما تقارب زوال الصورة
من وجه وتغايرهما من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور
زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واحيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال
الهيئة التي بها تمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد ومع ذلك لا يبقى المجرد خزانة للمعقولات
المعنى بعد زوال الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من جهة الخازنة
وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن
بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر
وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فباعتبار الاعتبار في الصور
الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء صح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر
وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اولا حاجة الى الصورة اخرى
حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بها
اولى ذلك طرق تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا
تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكون لنا في الحصول ام

التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة اخرى منتزعة منها
كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك ليس بعلم تصوري اما اذا تعلق
الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان الحكم على التصور الانساني مثلا
او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم الحكم عليه من قبيل التصور بالتصور
او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة عنه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات
مغايرا له بالاعتبار لكن يأتي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به والمحكوم عليه والحكم لا
يكون الا بحصول صورة تلك الامور كانت عند المدرك ويكون العلم حينئذ مغايرا
للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما وما اخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين
احدهما ما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او
معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني ما يسمى جهلا مركبا
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى
شبهة او تقليد وسمي مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو
بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن
اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب او السلب اعتقادا راجحا لا يمنع النقيض مع تجويز
الطرف الآخر وهو غير العلم والرجحان فان الاعتقاد الراجح قد يكون جازما
بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من
بعض ويكتسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة شرائطه ضرورة ومع فساد احدها
قد يحصل هذا اشارة الى كيفية الاكتساب بالنظر من الضروري ولا خفاء في
ان كل مطلوب لا يحصل اي مبدأ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي
لا توصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وبه الترتيب

النظر

النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليتحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة
الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانا صحيحين مشتملين على الشرائط
المعتبرة في الانتاج افاد اما علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احدهما
فكلاهما فلا يفيدان على ضرورة بمعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا
قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج ان كل انسان حيوان وقد يحصل بهما الجهل كما اذا
الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد
مقصورا على المادة كما في بعض المسائل وهذا اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة
فلا يفيدان شيئا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة تحصيل
به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول
والمذاهب المشهورة في هذه المسألة ثلاثة الاول الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة سار على اصله وهو ان الممكنات بأسرها
مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس للبعض منها مدخل في وجود البعض الآخر الا ان الله تعالى
قد اوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه الايجاد عقيبه يسمى ذلك عادة وان
لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن يتكرر
فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو انه مبني على اصلهم
وهو ان المبدأ لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها عنه موقوف
على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث يحتاج
في ذلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو انه مبني على اصلهم وهو ان الافعال

الاختيارية صادرة عنا بالمباشرة. ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا
واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر وزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر
عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا
بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس التأثير لئلا يرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل
وكذا النظر على اصطلاحهم الا ترى ان الحركة ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة
اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا
على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما
النظرية واجابت المعتزلة بان هذا الالحاق القياسي لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك
فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر للعلم لفارق لا يوجد في ابتداء النظر من عدم مقدورية
التذكر فانه يقع حالا بطريق الضرورة بلا اختيار فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمطلوب فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة عدم كونه
والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم
صرح بان التذكر السابق للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم السابق لان
ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده
لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحق ان التذكر انما يكون
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل
عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يترتب عليه ذلك اقول الحق ان المتذكر
فيه ان كان ملحوظا مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا يولده للزوم
تحصيل الحاصل وان كان ملحوظا غير مشاهد لها فهو بمنزلة ... وان صار مشاهدا
فهو مستلزم العلم به واجاب الحكماء ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض الى ذلك

العلم بوار

تذكره

الوجوب

الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون مختار المصنف وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه واستدل
الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
واحضر في ذهنه هاتين المقدمتين على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث
واما على انه غير متولد عنه فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون عقيب النظر لكونه ممكنا
بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اعترف عند الاستناد الى الاسباب
الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض الآثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما هو قول الحكماء وجوز
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لكان
قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان
لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون بأثر القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
ومع تعالى صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمطلوب فيه الى ما عليك الاشكال
ان سكت عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد
النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في معارف الالهية او غيرها وسواء كان
معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفته تعالى يحتاج الى معلم آخر
ويتسلسل واجيب بانه قد يكون عقله لكونه مؤيدا من عند الله بحيث يعرض كمال عقله
استقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي
الثالث ان صدق المعلم ولا معرفة ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان

وعلى تصديقه في اقواله كلها انما يحصل علمنا بعد ان صح

منهيه

اخباره بهذا انما يفيد العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يحتج بها
صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما اخبر عن الله تعالى بنظر العقل فيه كفاية في جميع
الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد شارك العقل في علم
بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل فيها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم
مستفادا منهما فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يقولوا ان صدق المعلم فرع من
المعارف الالهية مبني على عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغايبة عن الحواس التي وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال
وبهذا التحرير الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان
الالهيات لذاته لكونه مجردا غايبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية تناسب
العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم النظرية
كما ذكرنا انتهاء الاحساس بالمحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات و
المباينات حتى يحصل من المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك
ان تلك العلوم الغايبة لا تتعلق بما لا حظ في الحواس فيه فلا بد من معلم مويد من
عند الله تعالى حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات
حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية او نقول ان النظر لا بد له من مادة
من العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب طريق الرد عليهم ان يقال لكم
المعلم هو النبي ع ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا التحرير الجواب عما قيل ان مرادكم
بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر
لا تفيد النجاة ما لم يحصل بتعليم ولم يكن ماخوذا من معلم واشار الى هذا بقوله عليه السلام
ما قال ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا
يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه كان يقبل قولهم بان يقال ذلك

المعلم

المعلم هو النبي ص ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج الى
كل عصر الى معلم لحدة طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته الاعتراف
بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة
لا تحصى فلو كان العقل بالاستقلال كافيا فيها لما كان الامر كذلك لان كل
العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الاختلاف
انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو
النظر الصحيح نعم قد يدل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده
وتوهم الثاني انا نرى الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة التي يكتسبونها فيما بينها
فن كالنحو والصرف والعروض ولا يستقلون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون
اليه في العلوم الغامضة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها
اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم
كما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فغير مسلم ولا تعيده ولكم
نقول لا بد من الجزء الصوري بمعنى لا بد ان ترتب العلوم الحاصلة على
هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر ولو كان العلم بالمقدمات سواء كان
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من المكتسبات لكان كل من
علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك لان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة
منتجة لانهم لو ارتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرط عدم الغافة وصدورها
او حضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط العلم من
الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة وكون ذلك امرين احدهما عدم ما يضاد النظر

اذ لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه اهل ان
يشكر ام لا وعلم انه ان لم يشكر فيدفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى
واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب
بالاتفاق ووجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير نبوته فتعين الاول
والثاني باطل لقوله واستغراقه متوقف على تقدير ثبوته كان المكلف به عقليا اي لا يتوقف
الوجوب الشرعي الذي هو متوقف على تقدير ثبوته كان المكلف به عقليا
وانما قلنا ان الوجوب الشرعي متوقف على تقدير ثبوته لان الوجوب بالشرع يتوقف
العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا هو وجوب النظر في معرفة الله تعالى
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا
له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لانه فرد من مطلق
النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسول فاذا قال الرسول
للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف
وجوب النظر فيها علي فان ما لم اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلا التزم
وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا
تعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يقدر على مكابرة
فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا
فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع
فيتنا على حاله ادى الى بطلانه واستغنائه وما يلزم استغناؤه على تقدير ثبوته كان
منتفيا اقول استغناؤه مسلم لا يستلزم انه الحج اعني افحام الانبياء لان استغناؤه
على تقدير ثبوته يستلزم الحج والحج لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاؤه وما يستلزم انتفاؤه

اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كلما يستلزم الحج فثبوته يستلزم ثبوت الحج
وثبوت الحج لا يستلزم انتفاءه بل ذاته تستلزم انتفاءه لا يقال حاصله اذا استلزم
انتفاءه فذلك الانتفاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فيلزم
تقدير ثبوته الحكم بنفي انتفائه لانا نقول انتفاؤه اي انه لا انتفاء على جميع التقادير
الواقعة في نفس الامر وثبوت الحج لا يكون من التقادير الواقعة في نفس الامر
والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني التحسين
والتقبيح العقليين وسلم على ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب
لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والمعارف زيادة فان قيل لا يسلك ان من
حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في
نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في
اودية الضلال ويهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا
شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي
قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقلي والا لكان تاركه مستحقا للتعذيب لوجود
الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو
وجب عقلا فان كان لا لفائدة لزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة
للشكر وهو منزه تعالى عن فائدة اوللشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة
ولا استقلال للعقل وانه الشكر يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع
لائقا ولانه كالاستهزاء والحقارة بالنسبة الى جلاله رحمه الله تعالى وليس ما مثل
ان كرالا كشل فقير حضر على ملك يملك المشارق والمغارب ويحوي ما يسهل من الكنوز
والذخاير فيساويه بلقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على ذكر تلك

سلطان م

وجملته شكرا عليهما ولا يشك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد ادى بكونه استهزاء
لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من ملك لقمة عند الملك وما بالى به العبد مما يكونه
احقر عنده من تحريك الانملة بالنسبة الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم
فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر
الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة
موقوفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على راى الملاحدة او بالالهام على راى
البراهمة او تصفية الباطن على راى الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان
معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في
النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما يكون كذلك
اذا توقف واجب مطلق على شئ ولم يكن ذلك الشئ واجبا بل جايز الترك ووضعنا
تركه حين زمان تركه وعدمه لانه جاز ان لا يصح ذلك الواجب واجبا والا لكن احيانا
مطلقا وقد فرضناه كذلك هف لجواز ان يكون ما فرضناه مقدورا وذلك لان ايجاب ايقاع الموقوف
في حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمح فلا نم ان ايقاع الموقوف في
حال عدم الموقوف عليه مح انما المح ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والموقوف
عليه ههنا ظاهر لا يستره به اولى لكن يتم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب
المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون
الموقوف عليه مع بقاء التكليف بالمح جاز واجاب المعتزلة بان شكر المنعم على
الحقيقة وهو العرفان مع الخوف لاعتقاده انه مغضب واحتمال الخطا
في بعض الامور لا يقدح في ذلك والمراد بالشكر المنفي هو الشكر الذي يوجب
او المراد بالرسول هو العقل لانه الكامل العداوة وبعض الشكر مع كونه سمعا على

مسعه فائدة جليلة لانه يعرف ان حضرة المنعم ولوحدانيته واستحال به عنه ولى واحب لى ان لا
لمستمتع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة فلان الثواب و
العقاب واجبة عندنا عقلا كاسباك ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة
اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم بنعوت صفاته
الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن تحتاج الى النظر الصحيح ايضا عن
فاسدها واتم المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر حال التعليم والالهام
فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة
ومخاطرات كثيرة فلا يتيسر لنا المراد في حكم بان لا يكون مقدورا او المراد بالواجب
المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكاة المقيد بوجود
النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا
ولا لكن على تقدير الاتيان به والتكليف بالمح قبيح عقلا واعترضوا على وجوب النظر
اما اولا فانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو
جوابنا اولو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة ولها
لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم
يجب على ولا يجب على ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي
قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات سابقة في ذهنه القياس لتكلف فيعلم وجوب
النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرحه مع تلك المقدمات
لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة والانظار
باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى من كلامه

الذي اراد به تنبيهه ولا مانع من ترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب اصل
فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال
ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن
وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم
فللنبي ح ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك
الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا
نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا
وهذا الخصم قد خوطب بالتكليف وليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل اتضح سقوط الاشكال
عن المعتزلة فتعال فوتك لا يجب النظر عليّ ما لم انظر لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا
المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع
وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك
غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الواجب وكون الخبر المنقول من
قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة
وقد يتمسك فيه بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وهو ايضا ظني لما عرفت من احتمال
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد

لك كرواسون ١٢

من غير نظر وحين لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه
وان اعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة
على مسلك المعتزلة وبعضها مخصوص بهذا المسلك وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان ايجابها ان كان لمن عرف الله تعالى فتحصيل للحاصل وان كان لغيره فغير
ممكن لان ايجاب المعرفة انما يعرف به تعالى وهو كغير العارف والعرف وتكليف
الغافل فان من لا يعرف انه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو اعني تكليف الغافل باطل
المعتزلة القائلة بان تكليف غير العارف نقل له تكليف الغافل ممنوع انما شرط
التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب
او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة فان الاجماع واقع بخلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته مع انهم لا يعلمونها
لا يعلمونها قطعا وغاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يفيد معرفة
ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير فانه ما في الباب انهم عجزوا عن
التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتعبير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور
لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من ان تكون الاجمالية التي لا يقدر صاحبها على التحرير والتقرير و
دفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر صاحبها على ذلك ومع ان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وان يكون
فرض كفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين
قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار السالفة فالامر ان

بلا اثم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله تعالى به
ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء او يجاب بان
الموقوف عليه غير مقدور بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة على انفرادها لكن
مقدورة بالمجاز بالسبب المستلزم اياها فان لها حكم السبب المقدور الذي هو النظر وكذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر بالمقدور
الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف او التكليف بالمقدور شرعا
الرابع المعارضة بما ذكرتم من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه
ليس بواجب شرعا فضلا عن ... اولها ان النظر بدعة فان الله تعالى وصحابته والتابعين
والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم يشتغل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
بالاشتغال بالنظر فيما ذكره ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله
كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف انواعها واصنافها وكل بدعة رد لانه
قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والجواب بان ما ذكرتم من
عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما
بعد ... مع المنكرين والقرآن مملوء منه واول ما يذكر في كتب الكلام الاحتجاج
بما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتدوين
المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يشتغلوا
في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة
القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من
تعليمهم والدفع عنهم ما كان يعرض لهم من شك او شبهة في كل حين مع قلة المعاندين المشككين
لهم وانتظام امر الشبهات في زمانهم كما في زماننا هذا حدث في كل حين فاحتيج اليها
بالتدريج كلما حدث في الاعصار المتأخرة فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ

العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يدونوا ابوابه
ابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيهما بالاصطلاحات المتعارفة في زماننا من النقض والقلب
والجمع والفرق وتصحيح المناط وتنقيحه الى غير ذلك من الاصطلاحات الفقهية فكما لم يلزم من ذلك كونه
قدحا في الفقه لم يلزم منه القدح في الكلام وان اردتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فنسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية بهذه الاصطلاحات ثانيها
انه نهى عن الجدال كما في مسألة القدر اذ روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدال فيكون منهيا عنه
لا واجبا والجواب بان ذلك النهي الوارد عن الجدال انما هو حيث كان الجدال تعنتا
لما يتعلق بالشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة
الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به
الحق وقال الله تعالى بل هم قوم خصمون وقال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله
بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره
وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي عليه السلام للقدري
مشهور اذ روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال عبد الله الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان شخصا قال اتملك
حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال عليه السلام اتملك دون الله او
مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا واتقوا النظر عن الجدال فان الجدال مع المسامحة لالزام الغير

والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد حث
الله تعالى عليه بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون
مرضيا لا منهيا عنه وما قيل انما قوله عم عليكم بدين العجائز ولا يشكل ان دينهن بطريق
التقليد اولا فدوره ولكن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم
يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان
عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال
الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر و
المؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد
به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن
النظر والاقتصار على التقليد ثم انه [illegible] ولا تعارض القواطع وما يستدل للنظر
موافق ويلزمه العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو
ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وينقسم
اي باعتبار ما يتألف منه ملزوم العلم او الظن اما عقلي صرف كقولنا العالم حادث وكل
حادث له موثر واما مركب من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا
بالنية لقوله ع انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور وقال النقلي
الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من
النقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من العقل فيلزم الدور
ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا
تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات القريبة لان النقلي
الصرف انما يعتبر بعض مقدماته البعيدة عقليا لا مطلقا لان المركب بل ينتج فيه

وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في ان افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته
العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف على
العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق لمعانيها المعلومة وبارادة المخبر
تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بنقل رواة اللغة و
النحو والصرف وبخلوها عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى
معنى اخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز
في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار في بعض المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك
البعض او يرد ما يفيده بيان انتهاء وقت الحكم وهي ما يجب وعلى عدم التقديم والتأخير
لتغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد
من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما يدل عليه الدليل النقلي اذ لو
وجد ذلك ثم بعد الدليل النقلي القطعي يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر
والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يحمل الجلوس على الجلوس كناية عن
الملك وانما قلنا بتأويل الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل
النقل لاحتياجه اليه واثباتها [illegible] لا بد من معرفة صدق
من اصل عقلا وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا
وما يفضي وجوده الى عدمه يكون قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ غايته عدم
الوجدان حتى ان المسألة الكاملة في جميع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم

النقل م

بيع م

الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات
المراكب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة
تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من
الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في معانيها التي نريد
منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي و
المضارع والامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها فانها معلومة الاستعمال في ذلك
الزمان فيما نريد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه فانا نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان
قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه لمجرد الدليل النقلي ولعل به التراكيب قلنا
اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض يحتمله من جهته واما في العقليات
فلان العقل يسلم المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر
على ما هو المفروض وذلك لان العلم بحقيقة احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان
قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا
افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
او نقول انما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال نفيا واثباتا فضلا
عن العلم بذلك وهو قياس واستقراء يعني ان طريق العلم والظن على ثلثة
اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا يخلو اما ان يكون بين الموصل و
الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه او
بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما الاول كما في الاستثنائيات

المنفصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المتصلة واما الاقترانيات الشرطية فمرجعه
اما الى الاستلزام او الى الاشتمال فالاول باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والثاني باشتمال
الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد
يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فالكل
واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كلي آخر مندرج
التي هي افراد الانسان فالقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت
النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة العرضية اربعة وبالشعبة اثنان وباعتبار المادة
العرضية خمسة والسعدية اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته العرضية
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بنسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة
لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به
فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم
عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته السعدية اعني باعتبار الهيئة الحاصلة
لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى خمسة وذلك لانه
اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة
وهي الاقترانية الشرطية والقياس باعتبار مادته العرضية خمسة اقسام لان مقدماته اما
يفيد تصديقا او ما يفيد التصديق اعني التخييل الحاصل بعد التصديق فالثاني الشعر والاول
الاول يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة وباعتبار مادته السعدية

ارجعوا اقسام المحصلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة و
المشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال
لما جعل المسلمات الشاملة لها واليقينيات قسما واحدا منهما فلم جعل غيرها والعربية ايضا قسمان واحدا
معتقد الجزم اي الشبه لا يقال الجزم في الشبه ينقسم الى الحق والباطل لانا نقول كذلك الجزم في
المعتقد بالمسلمة ينقسم ايضا الى الحق والحكم والقسم على المبني بدليل ان القياس الاقتراني
ينقسم الى حسنة واربعة ولا اختصاص بهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى
هذه الاقسام والثاني منفصل مانعة اخراني وكذا عبر الحقيقي من المنفصل وفيه تفصيله يعني
ان القياس الاستثنائي اما متصل ويتبع قسمان منه احدهما استثناء عين المقدم
منتج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم
يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما استثناء عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم وكذا صدق
اللازم لا يستلزم صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم او
منفصل حقيقي وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين
كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع من الجزئين واما استثناء نقيض احد
الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو
مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء
عين احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع من الجزئين واما المنفصل الحقيقي
فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع من الجزئين وامتناع
الخلو عنهما انتهى والآخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد لتثبت حكمها في ذلك الكلي فانه ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم لكل

منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص
وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما
زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد
وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك والحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير يقيني لاحتمال ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لذلك الجزئي
لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسمى الفقهاء في اصطلاحهم المشترك جامعا والجزئي الاول اصلا
والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن لاحتمال ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل
شرطا وخصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا
القسم اي هذا القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكونها
الحكم ماشيا فيها لغوا الا ما شرطه اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها
مذكورة في غير هذا الفن اي سائر فنون المنطق على وجه لا مزيد عليه ما هو نادر على ما ذكرنا منهما
والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام التعقل الحال في التعقل الحال الماثلة
عرض الوضع للتجرد والا ركبت حال مثاني ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة
لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك
شيء لم يوجد العوارض الجرمانية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم
والكيف والاين والوضع الى غير ذلك مما والتجرد عبارة عن كون الشيء
لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل
مجرد فلان التعقل الذي يكون بارتسام صور المعقول في العاقل وكل ما هو محل

المعقول فهو مجرد ولانه لو كان ماديا لكان منقسما ولزم من انقسامه انقسام الحال
فيه لان الصور المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى
وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فالصور المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها
الى اجزاء متشابهة في الحقيقة يلزم ان تكون الصور المعقولة التي فرضناها مجردة
عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما الى
اجزاء مخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه
ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا تقبلها الى غير النهاية والمفروض ان
الاجزاء مخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من
اجزاء غير متناهية محال والاعتراض بمثل ما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما
هو كذلك فشأنه صحة ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان
لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل فعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل
ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكلما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون
مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا
يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
والاستعداد للمقارنة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة

على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة
المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته
يكون صحة المقارنة المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة واذا امتنع
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة المعقول مقارنة المحل
للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته
يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود
المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما يصح
ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان
ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن ان يعقل انه يعقل ذلك
الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين
فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه اما حاصل له لا بالعرض اصلا فيكون
التعقل واجب الحصول فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولا يستلزم التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي
المقدمات ظاهرة وهذا اعترض بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن التعقل كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره
فجاز ان يكون ايضا بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها انه تقدم

متقدمة على المقارنة في العقل فلا
يتوقف عليها والا يلزم الدور
فاذن صحة المقارنة المطلقة صح

المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة اي خاصة كانت اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها
وهو ثم ويالبتها انه لجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط
اعني مقارنته في التعقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة التعقلية الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا تعقل الا هذه المقارنة الخاصة على المقارنة التعقلية والتام
ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة التعقلية مع بعضه على
امتناع بعض صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث يلزم احد الامرين
اما هذا وهذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها لتماثل المعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا
فاعا بدأنه فلا تحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على
المقارنة في التعقل انما ليس لذاتها لتماثل المعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين
موجود ومن قام بغيره فلا تحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من
خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها
والمقايس على ما ذكره الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا قطعيا ومنها القدرة
وتعارض الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمقارنة في التابع اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي امر يؤثر وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل
واحد او افعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور والاول هو ان يكون
مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون
مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان
يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو
ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور وهو القوة النباتية فالقدرة تعارض
الطبيعة بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة لا بشعور واعتبر بعضهم

في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار وفسر القدرة بصفة يكون
مبدأ الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة باعتبارين لمقارنتها القصد
الاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين
والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين
التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري
فلا يدخل شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة
يعني انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شأنها اي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام
به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل فالقدرة الحادثة كذلك لكنه
لم يؤثر لو قوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا اندفع ما يقال لا بد من القول
بكون فعل العبد متولدا على ما هو مذهب المعتزلة وبين قدرة العبد اصلا على
مذهب الشيخ مع الفرق الضروري بين حركتي الارتعاش والبطش وحركتي السقوط
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير لا
امتناع في ان لا يؤثر الفعل لمانع والنزاع في انها هل توجب التأثير بالفعل في كل
من البطش والقدرة وتعارض المزاج بالمقارنة في التابع يعني ان اثر كل منهما غير
اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ليس من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات والقدرة
ليس من جنس هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج في قوله وتعارض الطبيعة والمزاج
لمقارنة الشعور والمقارنة في التابع وشرعت وصحة الفعل يعني ان القدرة تقتضي
صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك واما
عندنا فنقول بالنسبة الى الفاعل لان الفعل هو نفسه ممكن صحيح ولم يجعل القدرة حكما صحيحا

وان يلزم التقلب وانما جعله حكما صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهبت المعتزلة
الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح
منه الفعل والترك فيتساوى نسبتها اليهما وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة
بالطرف الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا تتعلق بالضدين
والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك
الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التاثير ومعناه ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير
متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان
خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين
ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا
بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللثاني ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في
ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهبت المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول
واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لكان

الكافر

الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه ح لا يكون الايمان مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة لزمها
كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم ان
يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من
العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي من اللوازم فالقدرة لا تكون
مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له لزم
احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن
الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بالايمان
في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة حينئذ على الايمان وان تلبس
بالايمان لم يكن مكلفا به حينئذ لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة
التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون
المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على
ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل مع
جواز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم
العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا
عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة ولو ثبت عدم العصيان
لا نسلم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان
الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما توهم من انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث آخر او ايجاد الموجود بايجاد آخر
كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق

مغايرة للفعل لم يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة
ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وانه
واجب عنه اما اولا فالنقض بقدرة الله تعالى وما نقل من ان العرض لا يطلق على صفاته
تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق
الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فانما يلزم وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها
واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها
فيكون لها تعلقات بتجدد الامثال لا على الاستمرار الى حال الفعل وهذا الاخر زمان وجود المقدور
ح اما القدرة الزائلة فهو المحذور اولا حاصل وبهذا المحكم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان
الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل
موجودا ومعدوما فيما قال ان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا والمح ان لا يكون الحالة التي
فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له وجب والا فالنقض بالقدرة القديمة فان
قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قلنا القدرة الحادثة ايضا تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما هي زمان تعلق القدرة به اقول فيلزم مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل فما بالكم لا تجوزونه
قوله حصول الفعل قبل الوقوع مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان
قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان الفعل
غير مشروط بشرط كونه قبله مح والاستدلال على استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية والامكان

حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده
حتى يلزم امتناعه في نفسه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للقدرة فيكون
هذا المجموع مح دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع
الذاتي بل الامتناع العرضي وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح
فانه يمكن ان يزول من ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل فلا
يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مح بشرط قيامه اذ الممتنع كونه قائما
قاعدا او ليس بمح في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص
بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص واما تمثيلهما اذا كانت كل واحد منهما
القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فجوز
اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد متمسكا بما كان في افعال العباد
الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها
فلا تعلق القدرة على فعل عمرو ولا يتصور ان يكون محل الفعل واحد بل يكون كل احد
الاثنين محلا للفعل مغايرا ولو بالشخص للفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين
على فعل واحد بالشخص وانما قال فلا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما
اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون للمعلول الواحد بالشخص علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول
باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد بالشخص الا من قادر
واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم لانا اسلفنا من المنع من المقدمة القائلة اذا وقع
باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقدم مرة وحاشي مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام العلة

ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة وذهب طائفة الى ان افراد
القدرة لا تستعد ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور
واحد بعينه كما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا امتنع هذا الاجتماع
امتنع ان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحدة
من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة
المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد
في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور
واحد لشخص وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز
تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا وقع
ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه بالاخرى لان لوازم
الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول
اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان ووقوعه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
كان ما يقع بالاولى يقع بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى و
تقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم
القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهبت الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول
وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة
بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية
هي العجز وليس هذه الصفة للممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة
في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع
الموانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا

الممنوع يتأتى منه الفعل وهو كالنائم في ذاته وصفاته انما المنع من امر من خارج بخلاف
الزمن فانه متغير من صفة الى صفة قال المص في تقرير الجهل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء
فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان
فسرت بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وهي بالتمكن او ما هو علة وجعل العجز عبارة عن عدم
تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يوجد في المرتعش المسماة
بحركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى
هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ونضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد
احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا
لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها
فعل بلا روية وفكر ولا تضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل
لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره
انما يفيد مغايرة الخلق القدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان
يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات
واحدة من جهة واحدة فيجب ح ان تتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما
اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف ولقط اجتماعهما
في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما توهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين
لا تجتمعان اصلا فيلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الواحد من الذين لا يصدقان
وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الكليين يستلزم تغاير الملزومين
لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع
الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية ومنها الالم واللذة اي من الكيفيات
النفسانية الالم واللذة وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران

تضادا الى بعض الحس وبمحضه فنقول اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و
الالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف
بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع الاصوات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة
للغضبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقوله من
حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم فيه نجاة
من التعب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من
حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون
ادراكه من حيث انه منافر وبهذا القيد ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم وبما
ذكرنا ظهر ان كلا من الالم واللذة ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك مخصوص
هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من
من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى
المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما
له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار
بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك وقال
امر المعينه يلتذ به احد ويتالم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما
حصتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة وبعد
ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره
وبتقدير المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ام لا
ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في
حصولها لان المجارب قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا
لامر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المنافاة وقد اختار ان تصورهما

بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر اجيب بانه لعله اورد ما على تقدير احتياجهما
الى التعريف دون استغنائهما عنه واتفقوا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة
تصورهما على وجه المنع ما يذكر في تعريفهما لاستلزام تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب
الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص
عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او غيره وهي لا يمتنع ان يكون ذلك احد الاسباب
اللذة او بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا
كان زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انه لا يمكن
ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الالم او حالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال او مطالعة جمال من غير طلب وشوق اليه على التفصيل والاجمال
الاجمال بان لم يخطر بباله قطعا لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة
اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول صحة على التدريج وفي
وورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من هو عار
الشوق الى ذلك وقد عرض له ساعة من الشعور والادراك والى هذا اشار
الى المنع بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى
المنع الثاني بقوله لا غير يعني سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه
حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غيره والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة
وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من سهو طغيان القلم ثم قال الحكماء
الالم الحسي منشأه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يؤلم
لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد ذو يفرقه تفرق الاتصال لانه يكثفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما كاثفت اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما

يحدث عنه والاسود الحالك المظلم لولم يشتد حمرة والابيض اليقق لشدة برده
والمر والحامض من الموذيات لولا ان لفرط التفرق والعفص والعابض
لفرط التقبيض المستتبع للتفرق وكذا الحال في المسمومات فبعضها يفرق وبعضها
بكيفية والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لتموج الحادث في الهواء عند ملاقاة الصماخ لعنف
وانكره الامام الرازي بوجوه منها ان من عقربه يسكن سوء الحرة في العاقبة
لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا للالم لما تخلف الالم عنه
بل تفرق الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان
كان قليلا فربما يتعدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج يحصل الالم الذي هو
ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي
ويتوسط بينها ويشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والنامي لظهورها والجواب ان ذلك التفرق
انما يحصل تفرق الاتصال مع انه غير مولم فان حصل التفرق الحاصل من الغذاء
والنمو يفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم او يجب بان
كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة
جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يحصل بجزء من البدن دون جزء بل هي
حاصلة في جميع الاجزاء واجيب بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب
متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لعدمه
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان كثيرا لكن
متصغر [illegible] لا يحس لصغره او لاستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراح
العظيمة اكثر منه في سوء المزاج فيجب ان يكون الام الجراحة اقوى من الامه وليس الامر
كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الالم في سوء المزاج ايضا لتفرق الاتصال
وليس كذلك بل سوء لا يحصل [illegible] بواسطة التفرق من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا

من الجراحة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة
للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء الى
البعض فلا يكون عدميا او نقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بالمؤثر في الخارج
ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي
السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال فقط [illegible] وكان المصنف اشار الى
هذا المعنى بقوله وقد يسند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء
المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غريب يرد على العضو ويكون على
مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه مزاج الطبيعي والمختلف مزاج غريب يرد
ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج
المختلف ولذلك لو لم [illegible] سوء الصحة العقربية بالالم [illegible] السوص بل ليس لاحدهما
نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما
الاني فلان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب
اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب
الغب يجد التهابا شديدا واضطرابا اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فلان
الاحساس شرطه تجدد الكيفية الحسية وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق [illegible] كيفيتهما
لا يحصل بالحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالانفعال
فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج
المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن هناك انفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا
يكون هناك واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت
زمانا يضعف الشعور بها جدا [illegible] استمرارها نقل المخالفة بين كيفية المحسوس

ومن كيفية الحاس بها فضعف التأثر بها والاحساس حتى ربما لم يشعر بها المحرورين
المستمر لحصول الموافقة من كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان المغاص في الحمام
يستمتع بهوائه اولا ثم يسقط عنه حس ملائمته وذلك لحصول المخالفة لكيفية بدنه لكيفية هواء الحمام
حتى اذا لبث فيه قدر ساعة واثر فيه هواء الحمام وسخن وصار كيفية بدنه موافقة
لكيفية هوائه براءه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي كل من اللذة والالم
حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك
اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة
تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها تختار عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ولو في امر خسيس كالنرد
والشطرنج قد يعرض له مشتهى ومطعوم شهي فيرفضه لما يحصل من لذة الغلبة الوهمية
وهي بسبب اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك
والمدرك والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون
لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين
المريضة وكذلك الادراك كلما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا
رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كانت
اللذة فيه اعظم فان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر
ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي متعرية عن
الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية
بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال
الالم وضده اي ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من

من العلم بالمعنى الاعم وذهب اكثر من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة
هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور
اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه رجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى انها
الاعتقاد وهو الميل الداعي الى الفعل والترك اما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهية انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد
نفعا ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وربما لا يحصل
مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل النفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول
ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما
ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء اذ القدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب
الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون
شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون عينها فان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف
في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد
الارادة فانا نعلم بالضرورة ان من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متحيرا حتى يعرض له السبع
وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما من غير داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا
كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير
داع يدعوه اليه والمعتزلة يدعون الضرورة بان من استوى عنده الطريقان

لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يخص بذلك الطرف فما دام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا فان قلنا لو ان التساوي في جميع الوجوه في الامثلة المذكورة
ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب
الاعتقاد اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض متساويا وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم اثبات الشعور في
الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في ذلك
وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان الطبيعة تقتضي سلوك الطريق
الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد
يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين يختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب
منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري والاشاعرة ذهبوا الى ان
ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة
او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما عرفت ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في
الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لكونهما ضدين او مثلين ولو كانا مختلفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الآخر لان هذا شان المختلفين كالسواد المخالف للحلاوة ويجتمع مع ضدها
الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة
الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة
ضده واجيب بالالتزام ان اجتماع كل من المختلفين مع ضد الآخر جايز اذ يجوز
ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر
واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل من ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين الاول

ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه وارادة
على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح والتم يجوز ان يكون شيء
مرادا من وجه حيث يعتقد نفع فيه ومكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان
الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك
بهذا م انا نقطع بانه لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد
النفع او الميل المتعقب له جاز ذلك في كل من الامرين وقد رد ايضا بان اشتراط ارادة الشيء وكراهة ضده الشعور
ضرورة انه قد يريد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن
ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد
المشعور بها والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لكون
الاتحاد مشروطا بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد بدون كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم
بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلق نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة
الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حينئذ الارادة لا تختلف
بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام
فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ
لو لم يكن مكروها حال كونه مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان واجيب بمنع المقدمة حين يجوز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كيف يكون من
الامور المشعور بها ويجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وذهب الا
كثر من نفسه الارادة على ما اي الشيخ وشيعته والى هذا المذهب اشار بقوله و
احدهما لازم مع التقابل يعني لو كان كل من الارادة والكراهة لازما للآخر مع تعاقب
المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازم لكراهة المقابل الآخر لا عينها وبالعكس اي
لكن انه احد المتقابلين لازمه لارادة الآخر لا عينها وذلك بشرط الشعور على ما مر اقول

لعل المصنف عبر العقد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب او لا يمكن ان اراد الا ان
يفعل يستلزم تركه لا منه حينئذ اذ خطر الترك بالبال وكذا الترك منه الترك يستلزم الارادة ما الانسان
بالمال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع المنع الاول اعني قوله يجوز ان يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمعنى السلب والايجاب واما
المنع الثاني فمندفع بوجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المعتزلة حيث فسروا الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر كما اشار اليه الشارح ان الكراهة والحاصل ان العقل العالم ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعاله تعالى اوجب المراد واعني لزوم وجود ذلك
الفعل وامتناع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره فيه خلاف للمعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما
ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب الفعل اتفاقا واما اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له دون فعل
ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة كالنظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة
من قدماء معتزلة البصرة القائلين بالمراد اذا كانت الارادة قصدا الى الفعل وهو الى
القصد الى الفعل بالجزم من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا
كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل ولا يتصور ايجابه اياه
واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد ومن العزم
الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول
التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه
بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل ويكون مقدما على الفعل غير موجب له ولا مزيل وذلك الجزم والتوطين
لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده لم يزل اذ لم
يمكن ذلك التوطين التابع حد الجزم موجبا للفعل فالذي يليه كان اولى بعدم الايجاب فهو لا

اشتهر ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يكونا موجبة وارادة مقارنة له
هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل
امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار
بقوله ويتغاير اعتباريهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتباريهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره فارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبلا اتفاق
واما اذا كانت حادثة ففي الخلاف والعقد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد
اما اذا كانت حادثة فبلا اتفاق واما اذا كانت قديمة ففي الخلاف المذكور وعلى هذا
القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وهو متعلقان بهما بخلاف الشهوة والنفرة
يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد يتعلق بعينها دون الشهوة فانها لا يتعلق بعينها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بعينها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان
اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بعينها دون النفرة قال صاحب
المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بعينها لجواز ان
يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا فيميل الى ذلك الاعتقاد فيعتقد
واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بعينها لان
الارادة ليست مقدورة لنا والا لاحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل
لا متناهي اللهم الا ان يكون هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى اياها على الارادة فان
العلة وسائر على التقدير المحقق اي ان تلك الارادة المقدورة هل يكون حصول الارادة للعبد بارادة
اخرى او لا واحتج الاشاعرة بانه لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ما ذكره الا بارادة
الفاعل الكتابي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
لذا اعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون

متعلقا بمقدور البتة كما ان يكون شيء متعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وهذا اخره وهو ان الانسان قد يريد
شرب دواء كريه غاية الكراهية ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده
اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة دون الاخرى وقد يجتمعان
في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في
الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد
الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان الى في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات
النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال
المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير لتحقيق ما هو المعتبر لا للاحتراز وقيل قوة
هي مبدأ لقوتي الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول للتصريح بقوة الحس والحركة
وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال
النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة
اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركبات اعتدال لائق
بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله الحواس الظاهرة
والباطنة والقوة المحركة كجلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدأ القوة الحس والحركة فيستعار بهما بالقوة وكذا اعتبار القوة الغاذية لوجودها في النبات بلا
الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسهما وان العادة
في النبات والحيوان على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والحركة وقوة التغذية والتنمية الحيوانية
بان الحيوة موجودة وحده لا يلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لما قاسوا الى العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والاستدلال عليها بالبعض كان الميت من غير حس وحركة
في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض عليه بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء

حصة واحدة لا يلزم من مغايرة
تلك الحيوة مغايرة هذه لما قاسوا
صح

لا يدل الا على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية والتنمية لجواز ان يوجد القوة ولا يوجد
عنها الاثر لمانع من جهة الفاعل او القابل واجيب بان ما نجده بالبعض امارة الحيوة كحفظ العضو عن
التعفن مثلا ما دام وما نجده عنه بالعضو الحس والحركة وانما يقدر هو غير باق والاستدلال
عن الذابل مردود بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذلك البعض اللازم من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال
المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتصور الا بما يتألف من العناصر على امر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني
وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطائف الاخلاط منبعث من التجويف
الايسر من القلب وسار الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين
فالحيوة عندهم مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا
الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهدوه من زوال الحيوة
بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو بشد او سدة تمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين
الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى
في البسائط وفي الاجزاء التي لا تتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة
بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالمجموع من حيث هو من البنية حيوة واحدة فيلزم
قيام العرض الواحد بالكثير من محل واحد واما ان تقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان تكون
قيام الحيوة لكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح
لتساوي الاجزاء واما الحيوة الواحدة لا انتقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط
لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة
واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بالكثير من

على ان اجناس الاعراض المذكورة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال ولا شك ان هذه داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج
فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يعرفه او
حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما انضاف البدن
بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او
عن وضع او شكل او انسداد او مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال
والملكة وكذا انضاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات
والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانضاف من
ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق
الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال
والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون المضاد حقيقة
ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود
المحقق انه كيفية نفسانية يحصل بهذه الامور ويقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها
متنوعات يطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او
المزاج المعتدل مع ان المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف و
الهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات بالعرض لا اسم فمنها ما يتصور
النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا
طلبا للوصول الى المستلذ والحزن هو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا
قليلا من ايذاء المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة
طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا عن
المؤذي والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر

فمنه حزن يتوقع وشيء يستعظم وهو مركب من رجاء وخوف فاذا ما غلب على الفكر
تحرك الروح الى جهة تطلعه المتوقع الى الخارج ويقبل المستعظم الى الداخل فلذلك
قيل انه احاد الفكر والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع و
فرح حيث يتوجه الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا كالحقد
والحسرة في كيفية احزان احسن ما يعصب بانه والالم وهو حصول المؤذي في الجملة والاشتياق الى
الانتقام وانما ينتهي ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالخاص ولاشدة الصعوبة الى تحصيله والا
لانه لا يوجد الحقد مع الملوك واما المختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبب
والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية فالقسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات
وهي التي يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبب
للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد وحتى ان اتصاف الجسم
بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وعدم من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان اخذ جزئيه اعني الشكل و
ان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة
المعادل للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه يعني وذلك سطحا فيقال ان اللون من خواص
السطح وبمعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون والثاني بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والكم
بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت معادلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها باعتبار
التي انما يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يعرض للجسم اي الكم الطبيعي
المتميزة ولو اعتبر تركب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام
لا تتناهى بحسب الاعداد والخاصلة منها مثلا مثلث ومربع وغيرهما الى غير النهاية مع انهم
لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا اجتماع اللون والشكل حصول
باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منها نوعا واحدا الخلاف مثل اللون

والقصر مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض
الخلقة لا تتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تحتاج الى
المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان
الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء
مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم الكل اعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل
واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها
نوعا على حدة قوله فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام هذا مشكل لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما
اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك الخطية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك الهيئة الاولى
بل زالت وحدثت هيئة اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة
والاستدارة [illegible] الانحناء انما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل [illegible] والعارض
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق نوع من هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع
وصف المستقيم [illegible] او النقص من المنحني او مساواته [illegible] ان ما يقال ان كل
قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل [illegible] وقد اجيب عن ذلك بوجهين
احدهما [illegible] انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك الهيئة المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط
باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال
كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان خط الدائرة على سطح تلك الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
[illegible] الا اعتبار الانطباق في التساوي [illegible] والكلام [illegible] على الرسالة

المقولة [illegible] الاقليدس [illegible] حركة المدحرجة [illegible] الذي [illegible] بالنهاية [illegible]
[illegible] بان [illegible] الوضع [illegible] ورسم [illegible] الذي [illegible] ووقع في
[illegible] البصر [illegible] طرفه [illegible] فان [illegible]
[illegible] الاستقامة [illegible] الشعاع [illegible] رسم [illegible] الذي [illegible] السطح المنحني
[illegible] انه موجود وكذا الدائرة [illegible] لا شك في وجود الخط المستقيم وكذا انه موجود فالدائرة
ايضا موجودة [illegible] سطح مستو [illegible] الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه [illegible] وجودها بان يتوهم [illegible] احد طرفي خط مستقيم
الطرفين وحركة طرفه الاخر [illegible] الى ان عاد الى وضعه الاول [illegible] عليه [illegible] العكس
[illegible] لا يفيد اليقين وان [illegible] وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم [illegible]
المنطبق على سطح مستو [illegible] احد طرفيه وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول [illegible]
ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث [illegible] موجودة
بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد [illegible] على المستقيم والمستدير [illegible]
اعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على
واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير
سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين [illegible] الحكم الثاني صحيح دون
الاول لان الدائرة سطح مستو هي موضوع المحيط الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني
ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان خط الاستواء [illegible] المحيط
[illegible] غير مستو وقد يوجد فيها خط مستقيم على تقدير تسليمها [illegible] لم لا يجوز ان يكون
[illegible] السطح [illegible] شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد [illegible]
[illegible] عندي [illegible] شرطين عليه لا جرم [illegible] الموضوع [illegible] لا جرم [illegible]

التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم لا يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود وبيان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان
الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
الاول يعلم جوابه مما ذكرنا قالوا ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة
لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم
ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد الحقيقي اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة و
ولكن يفكر او ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضد الخط
الخط المساوي لها فقوس جزئي اعظم كثيرا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فلا يتعين
تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة
في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها تتحقق المستقيم وضاده لانا
نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات
المعينة اولى بالتضاد لما عرفت ولا امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع
معاقبتها المستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا اولا تضاد المستدير المستدير لان
طرفي المستدير واحد يمكن ان يكون خط من القسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير واحد
اضداد ولا نهاية واعترض عليه بان القوس التي توترها المستقيم المذكور من العظمى على محدب
الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي بغاية الخلاف فيجب
بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة
الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر
تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم ليس بصحيح اذ بعض الشكل الدايرة اولى من منها
احاطة جسم بل بسطح ومن يطلق الشكل على ما احاطة به حد او حدود ومع النظام اللون
تحصيل الخلقة بها اشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف

حقيقي

حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي
النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهو يسمى مضافا
حقيقيا والمجموع المركب منها ومن موضوعها مضافا مشهوريا وقد يسمى بعض الموضوع
ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذا خاصة للمضاف المشهوري
فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب
ان يكون ينعكس النسبة ينسب اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال
الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان انسان ابن
واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس او لا يقال الابوة ابوة
للبنوة ثم الانعكاس قد لا يتحقق الا باعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يتحقق
اما مع تشابه الحروف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او
على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ
بالفعل والقوة بمعنى اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان
يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون
الشخص بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون التحيز
بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر
بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر يعتبرهما العقل
لعقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب
منهما ومن موضوعهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين في الخصوص وكذا

ههنا في الخارج بل في الذهن وههنا معا فيه
فالتكافؤ بين المتضايفين صح

من المشهور من انه بحسب الوجود والذهني فانها متضايفة واما معروضها
اذا اخذ احدهما مع الآخر فكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر
وليس كلا متنافى ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة للموجودات اجمع
للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وتسوده ذهب جمهور المتكلمين و
بعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه
اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة في
الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حاصلة
فيها فيعود الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يصح [illegible]
اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فقال ان زيدا مثلا
محتاج في كونه مضافا الى الابوة ثم العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها
مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا تسلسل الاضافات
والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة
حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما سنا وتبين لا يقال
لو كان مفهوم الابوة مغايرة لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه
صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في
فلا جرم كان حصول وذلك الحصول في المحل نفس وراءه على قياس ما قيل في
الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا
ويكون الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على
نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة

لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يعقل
تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف باضافة مخصوصة يعقل
وجودها على وجه مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف
من قبيل النسبة المطلقة لا من النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه
وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف الشيء بصفة اضافية
من الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله
وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعنى لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد
الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا
الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان
اللازم لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد
نفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفات الله تعالى يعنى لو كانت الاضافة موجودة
في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل [illegible]
تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض
عليه بان بطلان التالي ان بنى على برهان التطبيق ورد عليه ان هذه الاضافات
لا تتعلق بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بنى على ان الكل مسبوق على ان الله
تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان حملا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت
الاضافة لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة و
انها تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان العاقل لو جوز
لعرفت قائلا بوجود افراد [illegible] ان يكون بعضها موجودا دون
البعض وبعض كل مضاف مشهور هي مضاف حقيقي يعني لا كون ان يكون مضافا حقيقيا

واحد يسمى مضافا مشهوريا فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري و حين ان
تعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فموضع
الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صورة الآخر
الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما
فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بمقوم
من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في موضوعين شيئا واحدا
بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف
المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في
كل واحد منهما او في احدهما باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما
مثال الاول العشق لان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق و
اختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم
بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يقتضي
حصول صفة في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية
ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو نسبة الى
المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده
وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول
اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وعلى الثاني ان

يتخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بحيث يتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان
كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول
والحركة حصول اول في حيز ثان وثانية الحصول في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا
كما في الساكن الذي لا يتحرك اصلا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة
لجواز ان المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اولا اعتبر
في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة
وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول بعينه الحصول الاول في
الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان
قولهم حصول الجوهر في الحيز اما ان لا يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا
بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا
فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان
حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم
الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق و
اللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه فوجه الحصر بانه ان كان حصولا
اولا في حيز ثان فهو حركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
واعترض الآمدي بانا لا نسلم مماثلة الحصولين والاشتراك في كون كل واحد منهما موجبا
للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم
فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون

هو القوة حركة ولا قابل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز
لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وتختلف باختلاف
الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون
المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من
القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة وهذا [illegible] نظر متاخروهم الى ان
التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار
للحركة فلا يكون التعريف دوريا فغيره ولما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان
تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا غاية الحس عليها وا
الآن والزمان فهما مستفادان لهذه الامور في الوجود ولا في التصور فحاصله ان تعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة الآن والزمان اللذين [illegible]
سببا لهذه الامور في الوجود وهو تسمية الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل
بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام لها بالعكس [illegible]
وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعبر الكمال كونه
لا بقي ما حصل فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا بد يصاحبها او لا حقا
في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واخر [illegible] الاولية على الوصول
فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر له امكانان امكان
الحصول فيه وكذلك المكان وامكان التوجه اليه وكلاهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول
فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها
لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه
توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد الحصول الا

فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن
من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة
لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او لونه وكذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان
بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذه عن كمالات التي ليست كذلك كالقصور
المتوجه عنه فانها كمال اول المتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث
هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يعرف
الضرورة من كون الجسم متحركا ومن كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها
الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بوجهين احدهما ان التعريف يدل على تصورها
بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا
للحركة بل يقصد به تعريفها عن ما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى
المسمى بالحركة اسمه كالنبات وغيره اسم على تعريفه كون تصوره اخفى من تصور [illegible] الحركة
اولى كلا الجوابين لا يستحق التعليل او لا يرفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ولكن
ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى ومدلول [illegible] فيما يحصل به تصوره
بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه
الخفي واعترض عليه ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الابدية
على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان بل [illegible] اذا [illegible] وضع من
الاوضاع واعتبر حاقية دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا بالعكس الى ذلك
الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوضع [illegible] دون الواقع ويكون [illegible] اخر
من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويحصل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه [illegible]
في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بحسب الوهم فقط
او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وبعد الحصول بالمكان

مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو
الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول
في الحيز الثاني لانها انما ينقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري
لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول هو كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى
ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها
كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو فيه آن الوصول
لا قبله ولا بعده حاصلا فيه وانما كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث يكون اي آن يفرض
يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود
في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في
المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة ولو لا
استمرارها وسيلانها لم يحصل في الخيال امر ممتد اعني فيطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي
الحركة بمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى
الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي هي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من
القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة تماما واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة لو حصلت
في زمان بحده امان آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة
لا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى ما قبل آن
الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا تختار
انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا بحده نهايته فان قيل

الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق فانه امر كلي ولا وجود للكليات
في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني غير منقسم
احتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في الآن مثلا
ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها آن واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن
مستقر على اين واحد وان تعدد ذلك فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها
ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي
لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان
سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا لا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل
وهنا اقول بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد
هذه الحركة موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل للموضوع الواحد
بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدا و
منتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك
في كل آن في حد واحد لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل عوارضه واحواله فان قيل
تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة وان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان
سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة
امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد من
في مسافتها تعرض لها هناك نسبة في ان تخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها
الى حد وان سابقين او لاحقين فالصحيح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص
مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك
في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين بل

بل هو ساكن مستمر على آن واحد وان تعدد وذلك فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة
من الجزء والذي لا يتجزى وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان
هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بين المبدأ والى
المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل
لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون من
مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذه التوسط المتشخص الواحد والمسافة بحسب يكون
المتحرك في كل آن في حد من حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه
من تتالي الآنات والجزء وان كان منفصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه الكثرة
التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها
لا يقدح في وجود الحركة التي هي شيء واحد ثابتا بحيث اي حد يعرض في حدود مسافتها يعرض
لها هناك نسبة الى ان يحاذيه التي يمكن ان يعرض لها في حدود الى ما لا يتعين ولا يحصى
فالصحيح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الآن مثلا ان كان
له من مبدأ المسافة الى منتهاها في آن واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن مستمر على
آن واحد وان كان له اكوان متعددة فاما ان يستمر على واحد منها اكثر من آن
واحد فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يستمر فلا يكون في كل آن الا كون واحد فتلك
الاكوان اما متعاقبة او متبادلة فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متعاقبة بتخلل زمان لم
يوجد في ذلك شيء من تلك الاكوان فيلزم انقطاع الحركة الا انه وكذا في الحركة الكمية
والكيفية والوضعية لانا نعلم ان الحركة من مبدأ المسافة الى منتهاها بآنات واحد مستمرا

فهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستمر بخلاف نسبته الى حدود المسافة
وتتعدد بحسب تعددها فكما ان حدود المسافة بحسب التوهم كذلك تتعدد الاكوان بحسب التوهم
وكما انه لا يمكن ان يتوهم في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان
يتوهم في ذلك الآن المستمر آنان متصلان بل كل آنين متوهمين فيه يمكن ان يتوهم
بينهما اكوان غير متناهية كما ان كل نقطتين متوهمتين على خط يمكن ان يتوهم بينهما نقط
غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك
في الكيف كيف واحد غير قار فحكم بكل آن يتوهم يكون له كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان
يتوهم في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين متوهمتين فيها
يمكن ان يتوهم بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول
بان للمتحرك في الآن اكوان متشابهة بالنوع لو ثبتا واحدا من اول الحركة الى منتهاها
ومن شبهة اخرى مشهورة ان الحركة لو حصلت في الاعيان لامتنع اما ان يكون شيء منها
موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال و
الموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان
منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا
لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي
الحركة بالمعنى الثاني اعني ... انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن الشبهة
بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي
هو الفصل المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني المقطوع من الزمان المتصل المركب من
اجزاء الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقداره بحسب اختلاف الافعال التي

العا ومثاله الشهر السادس احد المعينين بالآخر فان قوله الوجود في الماضي
هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستعمل في الحال
على المعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودا فيها بل احدهما انما يستعمل
في الحال بمعنى الاول فاحد المقدمتين ممنوع على اي حال ويتوقف الحركة على
ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى ولهذا اشار بقوله واحدة
على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة
وثالثها المحرك ورابعها المتحرك والهما اشار بقوله وعلتين لان المحرك هو العلة الفاعلية
والمتحرك هو العلة القابلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله و
المنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان
فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمقدار [illegible] وتوقف
الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما مر والا فالزمان لما كان
مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه والعموم الحركة
قد يكون مساوقا في الوجود عن الحركة كالساكن في حركة الشمس فلا يتصور توقف الحركة
عليه واما ان الحركة لا بد لها من كل من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها
عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلة للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة
فاعلية ومن حيث انها امر ممتد [illegible] لهذا الامر الممتد لا بد لها [illegible]
[illegible] اجزاءها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما نظر للحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة الدائمة الى [illegible] ازلا وابدا كحركات الافلاك [illegible] فلا
يتصور لها [illegible] مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم [illegible] فيها [illegible]
لها مبدأ ومنتهى ولا يلزم ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف [illegible] بالوجود له بالفعل و
لا [illegible] فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا [illegible] كان

ومنها الوضع [illegible] ومنها المبدأ [illegible] كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت
كمالا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة [illegible] المبدأ وما به يرد
فان الكمال لا يجب كونه [illegible] بالقوة [illegible] لما كان لها كمال اول [illegible]
اليه [illegible] هو المنتهى [illegible] ان لا [illegible] عليهما وكذلك الكمال الثاني [illegible]
لها منتهى بالفعل [illegible] ان [illegible] مبدأ الحركة قد يكون [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] الحركة المستديرة فان كل نقطة [illegible] الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة [illegible] حركة [illegible] وقد يتضادان واما [illegible]
حتى قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض او
من الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالوضع كالحركة من المركز الى المحيط
بالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل
بالوضع [illegible] متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد
عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها [illegible] متضادات [illegible] ذكره
[illegible] واما حكم [illegible] هو الذي اشار اليه بقوله [illegible] متقابلان
احدهما بالنظر الى ما [illegible] المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس
الى ذي المبدأ او ذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر والاول
على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد واما ان الاول على سبيل التضايف
فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى
المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
[illegible] الآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها
[illegible] ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر
الى ما [illegible] فان المبدأ والمنتهى انما يتقابلان لذي المبدأ او لذي المنتهى ولو [illegible]

العلمان اسنى المعلول وعلم لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو
الجوهر القابل للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث
تطلق الجسم بمعنى الصورة وهو القابل بذاته الحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما
الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بعارض الحركتين تبعا وبالعرض
والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة
اياها فهي متصفة بعارض الحركتين اصالة وبالذات وما جاورها متصف على سبيل التبع
بالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو عينه المحرك اي لا يجوز ان يكون
الشيء الذي عرضت له الحركة حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز
ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام
ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا تتحقق الحركة
هنا وهو المراد بقوله اسنى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة
وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة
فلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا للحركة وحده واما في هذا التحريك لكن
لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء
الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتم في الطبيعة التي هي محركة
عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود في زمانها تتبعها الى منتهى المسافة وانما لا تجزي لها
بحسب امتداد المسافة وان نسبة العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة
عوارض مفارقة اياها لا تتعدد بتعدد ذاتها فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا
لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل هنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو
الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن

المحرك ذات الجسم بل هو مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم
به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان
هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد من قوله وعم
والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا ابدا وبعضها متحركا ساكنا في بعض الاوقات
بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كانت مقتضية للحركة لعمت الحركة لعموم ذات الجسم
فلا يوجد جسم لا يتحرك ابدا ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة
هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بعينها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك جواهر مختلفة مشاركة
في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي
في الحقيقة جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك
هو المحرك بعينه اي لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان هنا مظنة سؤال وهو
ان يقال ان الطبيعة امر مستمر في الوجود كالمتحرك وعام في الاجسام ولم يلزم من اقتضائها
للحركة استغراق الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون
الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان
كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المحركة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة محلها
الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن الحال
الطبيعي مقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول
[illegible] بعض الجزء الاول ليحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول [illegible]
ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات
لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب
كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما
(و) المنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم

والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط
الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى و الجدة
دفعة ولا تفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة
لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا وبيان
ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى
نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر
منه على الاستمرار ان لم يكن حالا في جواهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد منها وقوع الحركة
في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر كالجواهر الذي ينتقل فيه المتحرك من نوع الى نوع او
من صنف الى صنف او من فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة
حال الحركة لان الاستمرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن يلزم
من ان يكون بين جوهرين متعاقبين لكل منها في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون
الجسم موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة و
لا وجود لها مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة
في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير
الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على تقدير والاعتراض عليه بانه وان لم يكن
هناك ذلك لكنه لزم محذور آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات
فلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما مر هي باستمرار المتحرك
باستمرار ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم من ان لا يكون هناك الا كيفيات
هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان

مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليس مثل صيرورة الارض دفعة نارا ثم هواء ثم ماء كذلك
ثم نارا كذلك ليس حركة والحق انه لم يكن الحركة منطبقة على الزمان والمسافة انطباقا وجودها
بان الحركة والزمان والمسافة منطبقة بعضها بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون فيه ما يخص
مارا اقطعه من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا يخلص الا ان
يقال كما ان للمتحرك الاني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض
للتحريك بحسب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية لكل واحد منها يعرض في آن وكذا
للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يعرض منها كيفيات
غير متناهية يعرض كل منها آنا فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فوجود افراد
الايون والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن ان
يعرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط
يمكن ان يعرض فيه ايضا نقطة لا تنتهي على حد كذلك اذا فرض في الحركة ايان او
كيفيتان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يعرض فيه ايون او كيفيات لا تقف
على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه وتحصيل الآية
ان يكون شرطها المقوم لمحله وتسلم فلا يتصور حركة في الجوهر والاعتراض عليه بان المادة
الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فيجوز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة
في الجوهر كما في الكيف والفرق بينهما بان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن
تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ يجوز خلوها عن
تلك الصورة باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في تلك الصورة جوهرا
مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما
حتى يلزم كونه عرضا كما زعمهم والحق بان الهيولى لا تحصل ذاتا متعينة بالفعل الا

بان يتصور الصور المعينة والذوات اذ الم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور الحركة من شي
الى شي فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل الى متصورة
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصور بالفعل
لا انتقال يستلزم وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل
بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها بان تكون
مع احدى تلك الصورات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى و
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة
اصلا وقيل هذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا اشياء بالقوة لا تحصل
موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من التنافي وحدتها وتعددها واتصالها
وانفصالها بانه للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان لذلك
للبحث في ذلك بعد مجال اوك والقم امام البيان في عدم حركة الهيولى
الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما
الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون لوقوعها في بعض بسايطها وجزئها
او جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة القم وما ذكره من انها
يعدم بانعدام جزء منها لمعناه انه اذا وقعت الحركة في جوهر مركب فلابد ان يزول
ذلك المركب عن محله ويزيلها حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء
من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما سبق من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة
فانعدام المركب القم دفعي فلا حركة فيه واما المضاف وهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية
بل هو تابع لموضوعه فان كان موضوعه قابلا للحركة كان المضاف القم قابلا لها والا
فلا لانه لو بقى على حاله واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان
المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة

لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اسخن
من ماء آخر وتحركت في الكيف حتى صارت بكونه اضعف من تسخينه الآخر فقد انتقل
من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا تبعا
لحركة الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني تسخينه التي هي من الكيف وكذلك
اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا
من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف وضعه ثم تحرك
منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور القم من اضافة الى اخرى
نورها تبعا لحركته في معروضها وكما لا نتصور بها هذه الاضافات ما شانها مع
مستوعاتها في انفسها لا نتصور القم انتقال الجسم ولغرض في هذه الاضافات مع
مستوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تعرضت في انفسها لا بعرض معروضها لا
بالمفهومية وكذا هي طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لموضوعه كما ذكرنا في المضاف
اعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
مع وقوع الحركة فيها بل بعينه لشي واجيب بان ليس منشاء عدم استقلال المضاف
مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل منشاء كونها تابعين في وضعهما
الا احكام واما الجدة فتقع دفعة فلا يقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت
النزول او الصعود فلا شك انها تغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما معقولتا
ان يفعل وان ينفعل قال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل
التسخين الى التبرد مثلا لا يكون تسخينه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين حالا ان التبرد
التوجه الى البرودة والتسخين التوجه الى الحرارة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخين باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخين وبينهما زمان
سكون كما بين الحركتين اللتين بين المتضادين فلا يكون هناك حركة من تسخين الى التبرد

على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبرد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان
الحركة من باب التسخن والتبرد فقط من عدم انتقال من احدهما الى الآخر مع انه معوض
باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون
سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيتخلل بينهما سكون كما بين الحركتين [illegible]
ولا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان
في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان
الحركة فيهما تتبع الحركة في غيرهما لانهما انفعالان يستتبعان [illegible]
والتغير فالحركة فيهما بالتبع للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما
في القابل وذلك لان القوة قد تضعف [illegible] او الطبيعة قد تكون كذلك والآلة قد
تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة
على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما يتبعض مواد
استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيتبع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى
ان التبدل في الآثار يستلزم التبدل في الآثار فيتبع الحركة في المؤثر [illegible] الكم
باعتبار دخول الماء الغاذي [illegible] المكبوبة عليه ولصدق الآن [illegible] حركة
اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشارة الى [illegible] الحركة
المقولات الاربع فهذا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير انضمام الجسم الزائد
والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل
على الانتفاش وهو ان تتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر
كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث

يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه ويجوز ان
يكون الحركة في الوضع ويطلق التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه ومنهما من
باب الكيف واستدل بعضهم على اثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من
الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة
[illegible] من الايجاب فجاز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو
التكاثف قال بعض الفضلاء وانما [illegible] ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يبقى شيء منها من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا
واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه
وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفي
على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من
الهيولى والصورة لان نسبة الجسم الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا
كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة مع اتصاف كل منهما بمقدار الآخر
[illegible] واستقال الجزء الى مقدار الكل [illegible] نعم لا يبعد في ذلك من ان
يصير الجزء منفصلا او مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل [illegible]
الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه
لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته
ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون [illegible]
[illegible] كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه
بالجملة فالمقصود بيان التخلخل والتكاثف [illegible] ينافي الامتناع في بعض الصور [illegible]
امكان اختصاص كل جسم بمقدار لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين
[illegible] بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام

يقول انما انما يعتقد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من
الجسم على هذا التقدير فلا يحصل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن اشتعال
الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يحصل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه
الى مقدار او صورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلا بالفعل الا بانضمام
صورة اليها فحال لا ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى
آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات الهيولى في امكان التخلخل والتكاثف
لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما
دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يمص مصا بليغا ثم يكب على الماء فيدخلها الماء فاذا مصت
مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا ينفذ الهواء من خارج ثم يكب على الماء دخلها الماء
وبهذا الطريق يلون الرساسات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بالورد
وما ذلك الا لدخول الخلا حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى فيه مكان
البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث
في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان ذلك الخارج ايضا ثم اوصل ذلك الهواء
المتخلخل البرد الذي في الماء فكاثفه فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان
له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلا والثاني ان الانية اذا كبت على الماء وسد
راسها انصدعت بعد الغليان بصدوع الانية وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخل ما في
الانية وازدياد ما في الحجم بحيث لا يسعه الانية فيصدع وقد يستدل بان الماء اذا الجمد
صار جمدا واذاب عاد الى حجمه الاول وما ذاك الا لان العصر عن جزء حتى صوره ثم
ذلك الجزء اوما سا وبه الى حين هو عاد الى حجمه الاول بل صورته لا انفصال
ازداد والى الانضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه
في جميع الاقطار نسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو الى ما هو المتعارف

حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما يتصل بها في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في
المتغذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها
في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية
يزداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في
منافذها وتشبهها بها وينقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله والكلام ههنا مكابرة
وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع
متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم
انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اول
تقرير ان الحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى
نوع آخر منها او صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر او من فرد الى فرد
آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار
في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار لم يعرض في النمو لما كان
له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا
المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما
عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي
حالتي النمو والذبول لم يتوارد المقدار على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة
في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة والاصلية
غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم
يتصل كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم ايضا

ولا يخفى ان الجزء الذي نقول وما يقابلها من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور
الا انه يخ سوادا دخل شي واحد بعينه في الجسم النامي من حيث انه نما الى مقدار بعينه الا
يستدل بشخصه بالقيام بما يضم اليه وكذا الجسم الذابل من حيث انه ذبل الى مقدار بعينه واحد
لا يستدل بشخصه بانتقاص ما ينقص عنه فان ما الطفل بعينه شاب وان عظمت جثته
وصارت اعضاؤه اضعاف ما كانت في حالة الطفولية وكذا الشاب هو الشيخ الذي كان
نحيفا جثته وصار عشر ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والعصب
من المخصصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي التكاثف لاستحالة الحركة مع الجزم
ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف
التي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء الحار يصير باردا بالتدريج
وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة موقوف على بيان امرين الاول ان الكمال
الكيفيات يتغير فيه مع بقاء طبائعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي
لم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى
السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجرم من الحمرة الى الكلادة ومن الحمرة
الى الخضرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة
في امثال هذا ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها
شي واحد فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا
وجوه الابطال لها في مباحث المزاج والمصنف اشار هنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز
واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان
يجب ان يحس بحرارتها من ادخل يده فيه او يدرك الصاعد من ظاهره وباطنه
وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع قطعا اي ووقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع

فاما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة كالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة
يخرج لها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية كما في
الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو
الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا الخروج من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل
المكان فان قيل كل جزء منه قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء
قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء
على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو
السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ولو فرض لها وحدة باعتبار وحدة المعدا اي
المحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه معنى للاختلاف والتضاد الاول من
للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل للانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالمهية و
قد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد
وقد توصف بالانقسام ويشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق
بامور ستة فالعقل يحكم ان تعلقها بستة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي
فيختلف باختلافه مهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف باختلافه مهية
الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فقسوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة توعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او
الزمان نوعا لا يختلف الحركة لان نوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض
والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي المهية كالانسان والفرس
وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر
والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف
نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض فلا خفاء في جواز ذلك كحصول

واحدة في المسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض
ضعيف لان هذا التعلق بالزمان هو تعلق الحركة الى محل الزمان عارضا لها فانها ايضا
حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض
على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا اذا اختلف بانه بالنوع وان اتحد المبدا
والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة على نقطة على الاستقامة معها على الانحناء و
كالحركة من السواد الى البياض على الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق
الاخذ في الحمرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه
معينا للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى والمنسوب اليه المقولة التي وقعت
الحركة فيها اعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافها
بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة
زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضوع غير حركته
من موضوع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من
نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة المقولة تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس
فقد اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار
وحدة المقدار والمحل والفاعل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة
فيها وبالفاعل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور
الثلثة لا الفاعل حتى ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة حركة

حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في المسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد
جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع
ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف مع اتحاد جنس الحركة انه لا يصح على الاطلاق
لجواز النمو والتحلل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة لها في
كون الحركة واحدة بالشخصية فان المحرك لحركة ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة
الصادرة عنهما واحدة بالشخصية متصلة اتصال المسافة ولا غرو في ذلك الحركة توجب الانقسام فيها
عند ما يرتسم انتسابا بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا يخرج بذلك عن الاتصال
بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان حركة الفلك مع اتصالها في نفسها يعرض لها
الانقسامات وتمتد بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها
الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان
عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع المؤثرين على اثر واحد بالشخص وان كان
غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا لما كان الاثر متغايران وذلك لا يبطل
الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامر الممتد
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع
المحرك جزئي مغاير للواقع به اذ لا يتصور حركة واحدة بالشخص واحد لمحركين اول
محرك ثانيا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مستمر
ثم الوسط على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اورد عليه من الاعتراض
ثم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة
التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم
في انه لا يتعدد في محركها لان حركتها مجموع الحركتين لا لكل واحدة منها فيكون المحرك متعددا
ومجموع الحركتين واحد بالشخص وكل واحد من الحركتين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد

بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان حركة واحدة بالشخص مثلا اذا كانت
بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حكمها بان
رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة وذلك ان الاستناد الى الفاعل لا دخل
له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
على سبيل البدل وكن منافي صحته انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب الحكم بخلافه من
اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لان جسما واحدا يتضاد فيه ولو
اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة النار والماء الى
النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل
بالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من وضع الى وضع آخر متضاد له
وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا
بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه السواد
على موضوع واحد لا ذاتا على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما منتف في الزمان
ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا الصعود والسقوط عند اتحاد الطريق او كما يكون شيء بعد شيء لانه قد يكون
لمعلول واحد علل متعددة تحقق هذا المعلول بتحقق كل واحدة من هذه العلل فيكون تحقق
المعلول بها حينئذ دون ما يرد من عدم علية لا يتحقق عدم علية لا يتحقق في ذلك الصورة
بعلة اخرى وما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر
قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادان مع ان المحرك واحد وكذا تضاد ما فيه
الحركات ليس لتضاد الحركتين العرضيتين كالصاعدة والهابطة
عن ما فيه واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى

اشار بقوله وتضاد الاول لتضاد الى تضاد المبدأ والمنتهى فمحض تضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو
الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحيث
ان مبدأهما من التضاد لعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز
والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة
تضاد الحركة مع ان هذا التعدد مما لا يجدي ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق احد الضدين على
المعروض او على ما يتعلق به بلا استعداد وههنا صدق تضاد الطرفين حد
الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعترض في
تضاد الحركة لتضاد المبدأ والمنتهى من وصف المبدأ به والمنتهى وذكر ان
التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اولهما العوض للتعطيل
كونهما مبدأ او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد
الحركات واعترض عليه بان ثبوت العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهية
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة وصفتان لكونهما
متضادين اوّلاً كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود
الحركتين فكذا التضاد بينهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد
الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة منتهية
بعضها الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وقد صرحوا بان لا تضاد في الحركات

المستقيمة الاينية الصاعدة والهابطة والحق انه يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة
المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين
المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى
وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة
وكذا بين المستديرتين اولا مبني ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين
فالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا
في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع فان قيل على اي
لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من
المحيط الى المركز او فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف و
التباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادان فلنا تضاد
الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه فمعنى حال الحجر جهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما
في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى
ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرض لها الكمية
بالعرض بحسب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما
يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور
انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون
المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور
الثلثة والى هذا اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل الا انقسام ذاتي المتحرك
من حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون
انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلولا سريانيا كالسواد في الاجسام

كان

كان المكان عبارة عن البعد على مذهب افلاطون ومتبعيه لكن السوال الذي يختص بالحركة
على حاله وعلى استرداده فان بقي مثل هذا الانقسام للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة
واما الانقسام الكلي الذي هو بكثير افراده او الرسمي اي ماله من الاجزاء الوهمية بحسب ما يحصل
له اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كيفية شدة بان تكون الحركة سريعة وضعف بان تكون بطيئة ولا تختلف لها الماهية لا بد
للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بد
من مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض للحركة كيفية شدة في حق غيره
وضعف في حق بطؤ او يعرض السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية يقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او
الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد
والضعف ولا شيء من الفصول كذلك لانه ثم لكل من السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد حتى
يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطؤ بالنسبة وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا
بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع
تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي
امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية فكل حركة يفرض فهي
بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع
ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة
قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب العرض فح يتحقق
بحسب ذلك الزمان سريعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان
تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة

بالسنة اي ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وسبب البطء اما هو الخارجية او
الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما النصف بالمتقابل وذهب المتكلمون الى
ان سبب البطء تخلل السكنات والعلامة نصره واستحسنه واختار المص مذهب الحكماء وقال
لو كان سبب البطء تخلل السكنات لما احس بالحركة الضعيفة بالسرعة المقابلة للبطء والتالي
باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي تحرك من
اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك
الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت فرسخا ربع دوره
ولا سكنانه اذ [illegible] المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان
تكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس محسوسة لكونها متوفرة بسكنات يربو عليها بالف
الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نرى نشاهد تلك السكنات
وقالت الحكماء سبب البطء اما هو الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا
يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء
كما يصلح لبطء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في
البطء ما نقص الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انفصال لحركات الزوايا
ولا انعطاف لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
الجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة تكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه
سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بحركة ذات الانعطاف
او الى صوب اخر وعبر عنها بحركة ذات الزاوية او لا بد لها من حدوث الزاوية
عند الرجوع لا تكون متصلة بل تخللها سكون قبل الرجوع وحصول [illegible] ذكره ان كل حركة

مستقيمة ينتهي اليه سكون وذلك لانا لا نذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان
الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر
وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين آني المتحركتين ومنعه غيرهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق
فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما
في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان
ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به ثم انا نقول ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون
هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها في حال وجود
المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون
زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يجب ان
يكون ايضا زمانيا وان قبل اللاوصول عن آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين
فحدوث الميل عنه قبل الآن من زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الآن لا حركة
فيه والا فاتى المنتهى او بعده وكلاهما خلاف المفروض فيوجد زمان سكون والجواب ان
الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد وكذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد
فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى
المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب مقارنة
مع المعلول معه ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون
زمانيا كالحركة اقول يمكن ان يقرر الحجة على وجه يندفع عنه الاول بان المذكور وهو
ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا آنفا حتى الآنين زمان سكون
لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة
[illegible] على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية

مسئلة

ما يصار الوصول الى الجبل والتي في الصاعد والزوال عنها مع انه لا يكون في العطف
الكل اما لا نم ان اللاوصول آني حوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا يستلزم الا ان
زواله زمانيا والا لكان الوصول مستفادا زمانيا فلا نم فان الانطباق والموازاة
والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لا يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال
كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك وزال الانطباق
على الجسم الآخر فلا شك انهما منطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد
ان يتحرك احدهما والحركة محال ان يحصل الا في الزمان وكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال
الخامس ان الاعتماد المجلب في الحجر المتحرك قسرا الطلب لا عماد واللازم مصعود الاعتماد المجلب
حجرا ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجلب
فينزل الحجر ولا يسكن ان غلبة على المجلب انما يكون بعد التعادل بينهما او لا يغلب المغلوب من
المغلوبة الى الغالبة دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح
بلا مرجح او لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او الاعتماد المجلب مع تعادلهما
وقتا وانما يكون لحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلا يسكن في ان الوصول
لا في زمان من اي الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على
انه غير سائل الحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين
المستقيمين فمنهم من الموجهين انهم في انكاره طريق مقال الحكماء ان صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل ولاقاها في الوجه بما يستلزم
سطحيه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون
بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف
في الجو لمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل

الى رجوع بحركته فاذا وصل الهواء اليه وقعت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
وهن حج وكون الاستقرار [illegible] الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا السكون بين
الحركتين اذ لا لو وجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا لو جبه الاعتماد
المجلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة ولا هو لا الحركة والسكون الا عتماد والجواب ان
تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين في الخ
الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيحفظ
حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوي الاوضاع بان يكون مستقرا في مكان
الواحد واما في النسبة السابقة فمعنى حفظ النوع الحاصل من غير تغيره وذلك ان يحفظ
من غير نمو وذبول وتخلل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من
غير سيلان الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة والعرض عليه بان الحركة
المقولات قد يكون من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد فسكون النوع هناك محفوظ
ولا السكون فالصواب ان يقال هو الاستقرار زمانا مما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم
الحركة عما من شانه الحركة فسكون بينهما تقابل العدم والملكة وهو عارض خارج عدم حركة
الاعراض والمفارقات وكذا السكون في مكان لا يكون مع الحركة اليه ولا الحركة عنه
فهو ضد وما معنا تضاد والمشهور الى هذا المعنى اشار بقوله المقابل للحركتين وتضاد
للمضاد ما فيه السكون وقد يعرض له تضاد كالعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد
ما فيه السكون وقد يعرض له تضاد كالعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولات التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة
وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستويه زمانا او وقت
هذا انما يصح او اريد بالسكون المعنى الاول اما او اريد به المعنى الثاني فلا يتصور تضاد
او لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من المقولات فان الا [illegible] ان لا يتحرك

الحرارة والا في البرودة ومن السكون طبيعي وقسري وارادي السكون اعني حصول الجوهر
في الحيز اعني الحس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري
وارادي لانه مبداه ان كان خارجا عن جهات الكاين فهو قسري والا فان
كان مع الشعور بالقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فظهر ان الحركة اما الحصول غير معتاد او
غير طبيعي لان الحركة امر غير ملائم للذات والطبيعة بالنسبة ملائمة للذات وغير الملائم لا يكون
مقتضى الملائم بالذات بل لابد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي
كبرد الجسم اليه فيضعف اي كبرد الطبيعة الجسم الى الامور الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر
الغير الطبيعي لحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة مقتضية رده
الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم
تعرض الحركة فيضعف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية ففي الحركة الطبيعية رد
الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية ضرورية لان بعض الحركة
ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي
بالحركة فتلك الحركة طبيعية فهي تستدعي مهربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا يكون الحركة
الا ضرورية كذلك لان كل نقطة يعرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها
بتلك الحركة ومن البين ان لا يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة
المستقيمة لطلب نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع واجيب بان كل نقطة فرض بالحركة المستقيمة فانها وان كانت
مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان الهرب عنها
لحركة غير الحركة التي لها يطلب الوصول اليها بالطبع ونسبتها مستندا الى قوة
مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة
من مبدا خارجي وتلك القوة [illegible] يضعف فلا يزال يضعف بمصادمات الاجرام

بالحركة الى ان يصير معلوم فيسوق الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي
وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى
الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البسائط ومقابلها اي المركب للحركة فانه
لا يتصور في السكون تركيب واما عرض البسائط والمركب للحركة فان سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي لكنهما لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد
عليه والتحقيق انها طبيعية فقط وان الارادة تركب ارادته الى الحركة فان كلا من
الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة
خلاف الحركة فانها لما كانت قابلة للشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة
كما في الحجر المرمي من تحت وقد انما ليست من [illegible] واما الموجود في الحركة
قد تكون بالذات وهي الحركة التي [illegible] الجسم على [illegible] وقد تكون بالعرض وهي الحركة
التي لا في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن [illegible]
مع الامور الخارجة والمتحركة بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات
السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كالحجر النازل
بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحركت بالذات وبالعرض
الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في الحركة بالقسر كما في الحجر المرمي الى غير مركز العالم فانه تحرك حركة
مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه لميله
سمت اسفل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا اراد الى سمت وهو يطير
الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين اعني [illegible]
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين

وانه ممنوعة والسند الامثلة المذكورة ولا تعلل الخمس ولا انواعه لما نقض الدور
اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل يعلل بمعنى
غير الاعيان ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى آخر يعلل به كونه
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور
هو الكائنية فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا تعلل الخمس اي الحصول في
الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون لما نقض الدور وهو الكائنية وذلك لان
الكائنية معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها
لزم الدور الخامس متى وهو نسبته الى الزمان وظرفه اي الخامس من المقولات التسع
وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في
طرف الزمان ولا يقع في الزمان ... كالآن ... وهو يكون
الشيء في زمان لا ينطبق عليه ككون الكسوف في ساعة معينة ... وهو كلام كون
الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيق من المتى كما ... الاشتراك ... اشياء
كثيرة كالكون في زمان معين كما ... وهو ... ولا كان ... نسبة الشيء الى الزمان
اشار الى مهية الزمان ... الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر
العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفا الحركة بحقيقتها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر
والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من
المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر
من المسافة معا فيكون التقدم والتأخر في الحركة خاصة بحقيقتها من جهة ما هي حركة ليس
من جهة ما هي من المسافة فللحركة مقدار بحسب ... الى المتقدم والمتأخر ... الزمان
المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره

على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في بحث التقدم وانما يتوقف
بالذات للمتغيرات وبالعرض لموضوعاتها اي متعلقاتها ... اما بالذات فللمتغير
كالحركة وما يشبهها من الامور ... لموضوع المتغيرات كالاجسام بالعرض فانها
لا تعرض ... له الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها ... عروض
المتغيرات لها بالعرض لحالها ... ولا يتصور وجود موضوعها وعدمه اليه اي لا يتصور وجود
موضوع المتغيرات ولا عدمه اي الزمان لان موضوع المتغيرات متقدم على المتغيرات
ضرورة تقدم الموضوع على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم
على مقداره القائم به فيكون موضوع المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على
المتقدم متقدم فلو افتقر وجود الموضوع او عدمه اليه لزم الدور وذو الطرف يعني الآن
كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان
وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات
المتصلة ليست اجزاء والا لما امكن تنصيفها اي لان التنصيف يكون ثلثا وثلث
كثيرا وعلى هذا وعدمه في الزمان جواب عن معارضة تقريرها ان الآن حادث
الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن زمانا
لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا لكون له اجزاء فيكون زمانا اي منقسما
يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده فيلزم تتالي
به لكان الآن الاول من الزمان الذي فيه الآن موجود او الا فعدم ...
تتالي الآنات فيلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا
وهو ان الحصول الفعلي حصول ما هو ... الزمان كالحركة
التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وعدم التدريجي انما يكون حصولا في ظرف الزمان
يعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ

والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان
معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلاهما جنس الحصول في الشيء
الا ان احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في
الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة
زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فعدم القسم
الاوسط من التدريجي الذي هو القسم الاول ومن الدفعي الذي يتناول الآنيين
المذكورين فظاهر ان الحصول في زمان لا يخرج عنه التدريجي فعدم الآن في الزمان
الذي يعتبر لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فان طرف ذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك
الزمان ولا محذور فيه مثل الكلام في حدوث عدم الآن وهو انه في اي آن
لكل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا
التسلسل فان الزمان لو كان في زمان آخر لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر
بل احق بالتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا
في آن آخر ولزم التسلسل واذا امتنع وجود الآن في آن وجود الآن في آن حتى يحصل ان
عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا انعدم
دفعة يكون له ابتداء او قطعا العدم الآن دفعة انما يعني ان يكون لانعدامه
ابتداء وهي لا وجوده والنزاع فيه والسند مما اتفق وحدوث العالم مسلّم
حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع من اجزائه بعضها

بعضها الى بعض ونسبة تقع من اجزائه والاشياء الخارجة عنه واداخلة
فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة ما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من
فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد بين
القيام والانتكاس وهو ان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف ولشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا والاختيار من
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك ويسمى الملك
الملك ويسمى الجدة وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به كله او بعضه ينتقل بانتقاله
ما ينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناها المصدري بل ما ترتب عليه من الهيئة ويكون
ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع
ان يفعل وان ينفعل والحق نفي ثبوتهما ذهنا ولا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات
التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كحال المسخن
للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كحال
الذي يتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوتهما من المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لكان
كل منهما اثر موجود فهناك تأثير وتأثر آخران ولزم التسلسل والجواب انه انما
انما يلزم ان لو كان كل تأثير ايجاديا وهو الايجاد الذي لا يتعلق الى زمان بل
قبل ان ينفعل وكل تأثير حصول حتى الوضع من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل
اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال
الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل وقال الشيخ انما او لعطف ان
ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما يدلان على الحاصل بعد انقطاع الحركة

ال

وايضا المعقول ما كان متوجها الى غاية من وضع او كيف او عدد ذلك غير مستوى حيث هو كذلك والنظر ان يقال ان معقول محصور بذلك المقصد الثاني

اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده ان كان واجبا فهو المط والا استلزم محالة الدور او التسلسل الاستدلال على وجود الواجب بعد ما ثبت انه لابد لكل موجود من موجد فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله موثر موجود بالضرورة فينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو

المط الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بوجه عدم سبق الايجاب ذهب المليون الى ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه يستلزم كون مؤثره بطريق الايجاب والاول ثبت لما سبق من ان العالم حادث [illegible] المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث والا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على ما علم في سائر المواضع [illegible] في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقول اشارة الى اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود قادرا لذاته موجبا في وجوده ويكون [illegible] ذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة والجواب ان يقال ان [illegible] يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى او لانه لم يثبت فما يصدق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث

بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عدم المجردات وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن لما لم يثبت [illegible] وجود المجردات لم يثبت عدمها كما قال المصنف في الفصل الرابع في كون المجردات اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه او على وجوده فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني فيكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولا يثبت ما ادعيتم من ان الباري تعالى قادر ولان [illegible] الى الواجب تعالى اولى

الحل العلي تقرير الدليل الاول بان القادر على الشيء بمعنى انه يصح منه الفعل والترك حال الفعل بمعنى امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه ان استجمع شرائط التاثير وجب صدوره والا امتنع الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ولكن الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع النظر عن انضمام الارادة الجازمة ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها

هذا انما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الترك بعد الترك ويجب بشرط الاثر وجوب صدوره بالنظر الى اجتماع الشرائط من انضمام الارادة الى القدرة فالقادر يمكن له الفعل بالنظر الى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته ويجب وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع تمام [illegible] وتقرير الدليل الثاني ان القادر على الشيء يمكن له فعله وتركه اما حال وجود الاثر فيجب وجوده فلا يمكن الترك والا جاز [illegible] مع عدمه فلا يمكن الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال بمعنى القدرة حال عدم الاثر لكنها ليست عن التمكن من الفعل و[illegible] في الحال فلا [illegible] العدم في المقام الحال بل يجمع منه وتقرير الاول

الاصل ازلية

اما ثانيا فلان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي بمقدور
والثالث ان العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير
لا اثر للفاعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله واستمرار العدم ليس فعل الضد [illegible]
هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم [illegible]

علة القدرة

يعني ان عموم علة المقدورية يستلزم عموم نسبة القدرة اي مقدوريته شاملة لجميع الممكنات
لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية
عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر
اما موجبا او قادرا ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور [illegible] لم لا يجوز ان يكون بعض
المقدورات مخصوصا بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم مخصوصين [illegible] الاجسام مقدورة لله تعالى والمقتضي للاستدلال على عموم
القدرة هو ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا وجبت قدرته على بعضها وجبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على
مذهب اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
فيخصص تعلقها [illegible] اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات [illegible] خلافا

وعلى

للمعتزلة فمن ان المعدوم [illegible] ولا صورة [illegible] والا لامتنع اختصاص
البعض [illegible] دون بعض كما يقوله الخصم [illegible] جاز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الثابتة [illegible] من تعلق القدرة به [illegible] الحكمة
جاز ان [illegible]

خيرا وشرا

الديصانية

المقدور من لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء [illegible]
وهو اعظم الاصول الاسلامية وفي [illegible] الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا [illegible] فاعل كل منهما على حدة
[illegible] منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة [illegible]

واحد

[illegible] قدم الجسم وكون [illegible] اليه وكانهم [illegible] التجارب [illegible]
الشرور [illegible] قادر عالم [illegible] المجوس منهم [illegible] ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب [illegible] الواحد لا يكون خيرا وشريرا
ان يراد [illegible] الخير [illegible] على شره [illegible] الشر [illegible] على خيره [illegible]

والاستدلال والاحكام على حكمة عالم

العلماء

[illegible] حج [illegible] واحد [illegible] لازم [illegible] والاحكام [illegible]
[illegible] العقلاء [illegible] عالم والمشهور من [illegible] المتكلمين [illegible]
احدهما [illegible] الحكماء [illegible] والثاني [illegible] المتكلمين
[illegible] فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم [illegible]
[illegible] الصغرى [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] والاعراض [illegible] الكبرى [illegible]
الافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات
واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام [illegible] العقول [illegible]

تحريره

[illegible] علم الهيئة وعلم التشريح [illegible]
[illegible] وعلم الحيوان والنبات [illegible] الانسان [illegible]

الى الالهية

[illegible] الانتظام والاحكام من كل وجه [illegible]
[illegible] المصالح [illegible]
[illegible] الدنيا [illegible]

في الجملة ومن بعض الوجوه فحق ما رايمؤثرات من غير العقل كلها كذلك
وتحسين الثار ويستغفان لهما لمنا الجزاء واستمال الافعال والاثار على لطائف الصنع
الرسب فحسن اللاية للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان ايهم بالعرض
نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان حسن ذلك العلم يصدر الا عن العالم
ضروري سيما اذا تكرر وكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض
حيوانات العجم افعال محكمة متقنة في ترتيب مسكنها وتدبير معاشها كالنحل وكثير من الوحوش
والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفي ما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم
لو سلم ان موجد الاثار رهن بجد ما الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما
الى ذلك بان يخلق الله فيها علما بذلك او يلهمها حسن ذلك الفعل واما الذي لم يوجد
المقصد لنوانه فهو قادر اي فاعل بالقصد والارادة لا مجبور ولا مقسور ذلك لان العلم
بالمقصد وعدم تمسك بكونه قادرا بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وارد عليه
انما الصدق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على الصدق بالعلم والقدرة
وذا حاكم الكتاب بنفسه التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل
وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما والقرآن بها ذكاه بنفسه ذلك
ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منها ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عالم
الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واعلم وانه علم ما عداه ضمنا الا انه
فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل بها لان ذاته غير غائب عن
فيكون عالما به واما الثاني فلانه مبدأ الجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب
المعلول هيئة اللازم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين
الحاضر والحاضر عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها
مع كونها حاضرة عندها غير غائبة وايضا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فتقرير الكلام

مستقصى والوجه الآخر اعني الثاني وهو دليل الحكماء عام اي دال على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثالث فانهما يدلان على انه تعالى عالم ويدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات
اما انه تعالى عالم فاشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم
لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بما ظهرنا ما الغفلة وليس المراد الا هو
اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم
الصفة الى الذات محكمة فان حصل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكون ما يحل
ملتبسا اي تقتضي نسبة بينها وبين العالم وبما حكمنا وانما النسبة بين العالم والمعلوم
بعضها النسبة الاولى من بين النسبتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فما بينهما سلمنا كون العلم
نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة واتى
بالمسار بقوله والتغاير اعتباري بمعنى ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق النسبة
من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم
في العالم ولا خفاء في ان صورة الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم ان يكون المعلوم بالكثرة
الاحدي من كل وجه والجواب انا لو كنا متمسكين ان علمه تعالى بالاشياء ليس بحصول صور
الاشياء فيه بل يحضور الاشياء بانفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالاتنا
القائمة بها وذلك يكون على حضورها وقد يكون بما يعض الاشياء علمه تعالى اقوى من العلم بالتشار
صور الاشياء فيه وقد ان الانكشاف الذي هو اعلى لاجل حضور بعينه عنده اقوى من
انكشافه علينا لاجل حضور مثاله عنده واي هذا المعنى اشار بقوله والاستناد العلم الصور
مغايرة للمعلومات عنده وهو لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة للاشياء
ما ذكر بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور
المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال

لا هو
و بين المعلوم ونسبة اوفي بينهما صح
بر ذل يلقى
تكثير ذل
بحصول

انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار
الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم
والاول يوجب التغير في ذاته من حال الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه
عنه والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا
مخصوص صفة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار
بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في
زمان كعلم احدنا بالحوادث الجزئية بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما
منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في
الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض
ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يخص به من الآنات
معناه زمان حكمي هذا او الماضي زمان قبل زمان حكمي هذا او المستقبل زمان بعد زمان
حكمي هذا فمن كان علمه ازليا ومحيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير محقق بجزء معين
من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل بل يجب ان يعلم جميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر
وتحقيقه انه لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه
قرب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان قياسا اليه
بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات
الى الازل معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها

بحسب اوصافها اللازمة لها بل الحق انها بالنسبة اليه وحينئذ هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا
يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على
نحو كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ينافي ما توهمه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات
جسمانية والجواب ان ادراك المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم بحصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا
حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون للشارح
الحوادث ممكنة واجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم
انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال
والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا الوجوب ولو سلم فنقول
انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان
بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين وكل عالم قادر حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في
معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين
البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولا معنى آخر
الكلمات الثابتة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته
ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبته الى الكل
لا بد ان يكون بمرجح وهو التخصيص لاحتياج التخصيص بلا مخصص الى احتياج
الواجب في فاعليته الى امر مخصص وتلك الصفة هي المسماة بالارادة على مذهب الاشاعرة

الى انهما مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب الشيخ وجماعة من رؤساء
المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي
الى انها علم بالنفع وتسمى بالداعي واستدل الشيخ على ان الارادة ليست امرا آخر
سوى الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج
تخصيص وجوده بوقت دون وقت الى آخر ولزم التسلسل او تعدد القدماء
لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او
امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والتحقيق ان الاتصاف بالادراك والفعل على سبيل الاستحالة
الالات يعني ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا او بهما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد صلعم و
والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره وتاويله وايضا الاجماع منعقد عليه بلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له من الكمالات ثبت له بالفعل
لخلوه عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال
منها من بيان ان الحيوة في الحاصل تقتضي صحة البصر والسمع وعلى ان مستندهم في ذلك
على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فلان الجماد لا يتصف بقبول السمع و
البصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفة ثم اذا صار باحدى صفات الحي لم يجد ما
يصح قبوله السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بذلك في حق الباري تعالى
لا يسلم اي بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند الى الدلائل
السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وتمام الادلة السمعية النقلية على كونه سميعا بصيرا فلو قيل
على الاجماع في هذه المسألة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة ابتداء لكان
الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ لا حجة
على هذه الاعتراضات كثيرة احتاج الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري

غيره حو

من الدين ومدارك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء السمع والبصر وذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب
سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم وللاولين القواطع العقلية على
انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقين بهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا
اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج الى الآلة
بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى مبرأة عن القصور فيحصل له بلا آلة ما يحصل لنا
الا بها واحتج الخصم على نفي السمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى
اولا لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز
ان لا يكون سمعه ولا بصره مثل السامع ولا مشروطا به كذلك الثاني ان اثبات السمع والبصر
في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان لكل منهما صفة قديمة لها
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وكونه قدرته قول علماء الكلام تواتر عن الانبياء
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هاهنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم والثاني ان كلامه مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث
لاجل القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة
قالوا كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فقول العيان الاول وسموا

بمتعلقيهما

فقط ل

بثبوت

كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا
انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة
القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا الكلام صفة اصوات وحروف
كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره
كرسي او في غيره ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث
فالمعتزلة والكرامية فهم الله صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول و
قالوا الكلام صفة ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى
الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا
القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة لما سلموا [illegible]
بالله ثم دفع [illegible] العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف
الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع انه من القرآن انما يصدق
على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وذلك كما هو من ذكر القرآن [illegible]
مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وقوله انا انزلناه قرآنا عربيا
النبي شهادة النص من تلك الآية واحسانها واجماع الائمة [illegible] للاجماع
ومسموعا بالاذان [illegible] كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع
فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى [illegible] الكتابة
تصوير اللفظ بحروف [illegible] المثبت في المصحف هو الصور والاشكال [illegible]
بالتحدي لكونه معجزا [illegible] منفصلا الى السور والآيات [illegible] كتاب احكمت آياته
ثم فصلت قابلا للنسخ [illegible] من آيات الحروف لانه [illegible] او انتهاء ولا شيء منها
في القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه [illegible] اراد [illegible]

بل اللفظ م

انما قوله لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا
كن فيكون ولكن امره وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة والواقع في الاستقبال
[illegible] انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على
هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق [illegible]
على [illegible] كلامه القديم حتى لو كان يحتج بهذه الالفاظ عن الله تعالى لكان
هذا الاطلاق [illegible] اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعها بان اوجد اول
الاشكال في اللوح المحفوظ [illegible] في اللوح المحفوظ والاصوات
الملك [illegible] انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا [illegible] المؤلف المخصوص القائم
[illegible] لسان آخر [illegible] حتى ان [illegible] كل احد سواه [illegible] مثله
[illegible] والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
[illegible] القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب
مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين
المحل فكل احد يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي [illegible]
[illegible] من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله
وهو اختيار [illegible] ان النبي عليه السلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
في الآخرة [illegible] وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
[illegible] الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا
خرق العادة [illegible] انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
[illegible] لكن [illegible] عن [illegible] للعباد وعلى هو شأن سماعنا [illegible]
[illegible] كلامه بصوت تولى بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه [illegible]

رسول
او
بخلقه

مقصور الماتريدي والى الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما
للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما كليا صادقا على المجموع وعلى كل بعض لمعنى
من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى باعتبار
الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المجموع في لسان
الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس في لسان او قلب او مصحف
او لوح فالمراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وما منعوا من القول بحلول كلامه في لسان
او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقة
الازلية على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع
ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقراته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلامه
تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كما في كلامه مثل انا ارسلنا
نوحا وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال على الله تعالى والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات وتحقيق هذا ان القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان وتحقيق اللفظ
المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى اللفظ
يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فاورد انه يستلزم وجود الجنس
من غير ان يكون احد الانواع وهو غير معقول واجاب المعز على التقدير فانا نقول هو امر
واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان

اي معنى به

السفه

بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر حال عدمه واما على تقدير وجوده بان
يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في الرجل يقدر له ولد فيطلب الذي امره صادق بانه سيولد
في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم واوامره ونواهيه لكل مكلف تولد الى يوم القيامة اذ اختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم لمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا وانما الحق خطاب
الحاضرين بحيث الحاضرين والمعدومين جميعا وبالجملة ليس من السفه في شيء لكان تشاوعدا
مشهور من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي يمتثل
بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي
الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان
الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور
وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالحادث فيه
والافعال حادثة بارادته تعالى واختياره فينقطع الامر بصلوه زمن بعد موته وينقطع
صوته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وبعد الجوابين وجه آخر لزوم هو ان القدم
يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزام على الاشاعرة حيث لا يقولون
بالحسن والقبح العقليين ليختص الحسن بتعلق الامر وما يتعلق به النهي وبالعكس اختيار المعتزلة
المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان القدرة عامة شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف
الدالة على المعاني فيمكن فيصح الاتصاف بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني
ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص والاتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال
وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت لحكمة
الكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم

به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل
الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف
المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا
لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا
لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى بل معنى
اولا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة
امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها
بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها واكره الخصم وقال والتفتازاني اي الكلام النفسي عين مدلول
وقد شرحنا في مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف
كلام في تحقيق كلام الله محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على
الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا
الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام
الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام

الدينية

الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيته وحاصل
العقل هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في
انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما
تلزم على ما فهمه الاصحاب من كلام الشيخ بل التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني فهو مع المعتزلة
والحكماء اتمها ما ذكرناه فلتشديد من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكون كفرا لو انكر
كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعاته اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به
بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وانه من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او
لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر
الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ
دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل اذ لا يعقل
ان يتصور حرف يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض واعلم انه
يدل على صدقه اتفاق المسلمين على ان الكذب في كلامه ممتنع اما المعتزلة فلوجهين اما المقدم
الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان
الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
واما ثانيهما انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره

على

بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه الاول انه
نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا والثاني انه يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات
اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفته
قائمة به تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي
الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى
ولا فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه
تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما
كان الكلام عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام
النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثالث انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحوادث
به تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب
وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه تعالى باطل فانا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى
ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك
الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن
الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه انما يدل على كون
الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب عنه بما ذكرنا في الوجه الاول
بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكون الكلام النفسي قديما
فكذب الكلام اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكرنا من المحذور لانهم لا يجوزون حدوث الكلام
اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلا يكون حدوث صفة اللفظ اعني حدوث كذبه كان
اولى وبتبدل المعقول اخرى الثالث وهو معتمد الاصحاب دلالة على الصدق الى الكلام

اللهم الا ان يقصد وايد لك الزام المعتزلة

النفسي حو

النفسي

النفسي واللفظي معا ولهذا لم يتمسك في اثبات اجماع العقلاء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود
دل على امتناع عدمه لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا
في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى تكون الصفات ثمانية او لا ذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كالعالم والقادر
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل امر زائد
عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث ويتحقق بعد الحدوث فانه غير الوجود المتحقق
بعد الحدوث اقول حاصل ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك
فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وبالغ بعضهم وشنع بقوله
وبقي الرابع واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك
سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء
الذي ليس بنفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة
ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني كما
لزم لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته وعرض صاحب
الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة من الذات ولا امتناع
فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم على الحياة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر
سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فهو الى الوجه الاول او لا بد في تمام
ان البقاء وجود خاص فان المعترض يستقر كونه والثالث ان الذات لو كان باقيا بالبقاء
صفة فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل منهما في الزمان الثاني
على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات
وان لم يفتقر احدهما الى الآخر لم يحصل بينهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب

عين الوجود

ذات صح

والتحقيق ان الحدوث والبقاء من صفات الوجود

لان كلا من الذات والبقاء لكون مستغنيا عما عداه او لو افتقر البقاء الى شيء لا الى
الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان
عرض من علوم افتقار البقاء الى الذات فتح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري
ورابعها ان البقاء لو كانت ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت ما فيه البقاء و
فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاء نفسه لا زائدة عليه حتى يلزم التسلسل يجوز ان يكون
الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه والشيخ تمسك بمعنى وجوب الوجود بل على التوحيد على
الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لاحتياج
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يستلزم الاحتياج في الوجود
الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة
ساق اول شق الترديد معنوهما وفي الآخر ما صدق عليه يستقيم الكلام فان قوله ان كان
نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه
يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا
بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور
لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول ح يكون شقا خامسا داخلا
في الجواب والحق لو كان الواجب اكثر من واحد فلكل واحد منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا
بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود

صفته هج

لكان لكل منهما

والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول للازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب
والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما
سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه
لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب و
التعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه و
بين الوجوب قوله ان جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم
لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين فقوله وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول
لازم غير متخلف قلنا مم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد والمثل اعني
وجوب الوجود دل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من
المثلين ماهية مشتركة منهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب
لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ودل على نفي التركيب ايضا بمعنى التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركب من الجنس والفصل والتركب من الاجزاء الخارجية كالتركب من
الجدران والسقف لما ثبت ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد
ايضا لان الضد يقال لمشارك في موضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى
نفي التحيز ايضا بمعنى الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه
لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب و

٢ ل متخلف

بخ ل الوجوب
التعينين ل

ب لا على التعيين هج

ح ل وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا

ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عنه سواء او لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج
الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب
الممكن او نقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن
المحتاج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود ولا في امر آخر غيره فلا
يلزم امكان الواجب والجواب ان استغناء المكان عن المتمكن في وجوده مع قوله لان المكان قد يوجد
بدون المتمكن تمام لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان
يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بالنجس مما لا يليق من القاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى
المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح او نقول كون ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو الاحتياج الى الغير في وجوده لا الاحتياج في صفة اخرى كما ذكرنا انفا
وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان
جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم فيكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث
الاجسام وتركب الجسم فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول
على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فحلوله ان كان حين الانقسام لزم انقسامه
بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء او نقول [illegible]
حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام
فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد
تصور معناه وقيل يلي نفي الاتحاد وانه لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان او نقول في
جملة من فروع وجوب الوجود لذاته فظ لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اوّلا انتهى

العارف

العارف نهاية مراتبه انتفى هو نية فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء
في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا اشكال انه باطل وان كان المراد به غيره فلا
يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وقيل يلي نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو
جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام وقيل يلي نفي الحلول
فيه اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن لكونه خالقا رازقا لزيد [illegible]
لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا
عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل
بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز
الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض عليه
بانه لم لا يجوز ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله
شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف بنوع كمال تتعاقب افراده بغير نهاية ويكون
حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد
يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا الثاني انه لو جاز
لم يخل عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث او لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل
وانه محال او نقول الملازمة ممنوعة الثالث والمعتمد عليه عند الحكماء ان الانفعال بالحوادث تغير وهو على الواجب محال
واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد
نقص في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث حصول
الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية بشرط الافراد مشروطا
[illegible] كل [illegible] الآخر كحركات الافلاك فيندفع الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم لجواز

ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي
ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لكان محالا
الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يستلزم جواز وجوده وكذلك الشيء في الازل فيلزم جواز
وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل
على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في
الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليستلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال
جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يكون في الازل
وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآية لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية الايجاد
العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام
تعبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل
الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما تبين من ان
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه
وعن ضده وضد الحادث حادث لا ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لا مر من ان
يستلزم جواز ازلية المعقول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال والجواب عن الوجهين اما
الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له
ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات
الموجود وخاصة عدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم
انه قديم باعتبار كونه مسبوقا بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في
الموجود ولظهور زوال العدم الازلي بكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي

اعني قوله الثالث اذ لو اتصف بالحادث الخ ٥

كالوجوب فانه ضد الامكان ليس ضدا له لانه سلب الضرورة وكالابوة فان البنوة ليس ضدا له لا بينهما تضايف وغيرها ٥

[illegible] عند مح ٥

[illegible]

[illegible]

امكان الاتصاف ولو سلم فالقابلية انما تقتضي ازلية جواز المعقول اي امكانه لا جواز ازليته
ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القائمة بذاته تعالى والجواب ان الحادث تعلق تلك الصفات واما
فيجوز حدوثه ولما ثبت المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة
مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين
الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح هو الصفة
القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون
القدم شرطا والحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما
بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وهو العلم والجواب
ان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير في تعلقها بالمخلوق
لا في نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في
محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو رفع
الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وما عدم بعد الوجود فيكون حادثا والفلاسفة قالوا الوجود
مع عروض المعية والقبلية المتجددة لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما
ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته
تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز
التغير

حادثتين المتجددتين

فرعه وكرر في معلقة أقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع العروض
مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وتدل على نفي الاتحاد
الثاني انه تعالى واجب الوجود ولا يكون محتاجا في وجوده الى غيره فما يتوقف عليه وجوده اي غير
ذاته والالم يكن واجبا لذاته وتدل على نفي الالم مطلقا سواء كان مزاجيا او عقليا
فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وانه تعالى
منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ لا شيء لا يكون منافيا للمبدأ له وتدل على نفي اللذة المزاجية
لانها من توابع المزاج وظاهر انه يستحيل على واجب الوجود تعالى وجعل اللذة بالمزاجية لان
الحكماء يثبتون له تعالى اللذة فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فهي
ادراك كمال الذات المقدسة وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل
مبتهج هو المبدأ الاول بذاته واعترض عليه انه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي
نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فغير محقق
وذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والقياس والاحوال والصفات
الرابعة نفي معنى وجوب الوجود وتدل على نفي الاحوال فالشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال
ان له تعالى صفات قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر
على نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان له تعالى احوالا هي العالمية والقادرية والمريدية
والحكمة وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا
ان له تعالى صفات زائدة في الاعيان واعتبار الحكم بنفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال
على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت
ممكنة لزم ان يكون الواجب لما ان كان بهويات الواجب لزم ان يكون الواحد فاعلا و

الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية وذهبت الاشاعرة الى
ان الله يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه
عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي
للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم
ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوعا آخر من الادراك
فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية
هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا
لهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى
الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج بها من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية
ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا
لانه عبث وان جهله فالجاهل بما يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك
كما هو بل لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن لان معنى التعليق
ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول
الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بل لجوزها عن العلم الضروري لانه لا ذنبا والطلاق
الملزوم على اللازم شائع سيما الاستعمال اي اجعلني عالما وارني اعلم فكأنه قال اجعلني عالما
بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت مجازا في معنى العلم لكن صيانة اهل
الوجه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعنى الا انه لكن النظر
الموصول بالى نص في الرؤية الاخبار فيلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضروريا ومع انه

قم المعرفة صح
عن موسى عليه السلام صح
يعني ان صح
وقوع صح
عليه صح

مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر الثالث هذا انه لا يكون الجواب
ح مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي للرؤية بعينه لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة لا نسخ
ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك واجيب عن ذلك بانه لا يستقيم اما
اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع
نفي الرؤية بعينه لا للرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف
يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره
رؤيتها الا باستقراره الثالث ان موسى عم انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان
عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال موسى عم ليعلموا امتناعه و
اجيب بانه مع مخالفة الظاهر حيث لم ينقل انهم قالوا ارنا ننظر اليك فاسد اما اولا فلانهم لما
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم
زجرهم الى سؤال الرؤية ولم يسع اخذ الصاعقة دالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون
ذلك لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا
فلان تجويز الرؤية باطل يكفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل
الا انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم ساعة بقوله انكم قوم تجهلون واما
ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير
طلب لها ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والالام بعد الطلب والجواب لانهم
ان سمعوا الجواب فلا يجزمون بانه كلام الله تعالى ورد بذا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا امتناع الرؤية
وطلبوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب
اسد لانه اسكن لنفوسهم واهدى الى الحق واضاف موسى عم الرؤية الى نفسه ليكون [illegible]
ليبقى لهم عذر ولا يقولوا انه سال لنفسه لرآه [illegible] عند الله تعالى الرابع انه سال
الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم

انظر الى اياتك صح

مصحح

برى صح

ان رؤيته كمسئلة احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز
ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسئل عنها بعد
العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترى السؤال ليتبين له حقيقة الحال و
الزام ان النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا
من علم الكلام من الابدع الشنعاء والطريق الوعر التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
انه ما علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون لكن علقها عقيب النظر اليه
هو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حالة واجيب بانه علق على استقرار الجبل
من حيث هو من غير قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل حال
لو كان ملزوما لوقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال الحركة او السكون
لكن في المستقبل وعقيب النظر بل لانه وان حال السكون السابق واللاحق فان قيل وجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط الذي يتوقف عليه الشيء ولا يكون واحدا
واما الشرط اللغوي فمعناه ما يجعل عليه العلة واخر ما يتعلق عليه الشيء ويجعل بمنزلة الملزوم [illegible]
وانه الاستقرار حالة الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انه من الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك [illegible]
وذلك لانا نرى الطول والعرض والعمق في الجسم ونميز الطول عن العرض وغير الطول
الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لا نقول انه مركب من الجواهر [illegible]
سلان قام بكل واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة [illegible]
من جزء [illegible] قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فوجه الطول ليس زيادة الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان حجة الرد ليس تركب من الجوهر والعرض وبهذا يصح [illegible]
وذلك لتحققها عند الوجود واستحالتها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت موجودة
لاستحال كونها مرئية بالحقيقة والاتفاق ولا ادعى ان صح حال الوجود غير متحقق حال العدم [illegible]

الى نور صح

على صح

وابل صح

يتوقف صح

العدمي كان الوجود ترجيح بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم
على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما
بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام توافق الالوان في صحة ما يسمونه كونها صحة للرؤية
[illegible] لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار
عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف العدم
ولا ما هو مركب منه فان العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينها وبين الواجب
لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب
فيصح ان يرى [illegible] يصح الرؤية [illegible] ممنوع وما ذكر من دليله
مع اشتماله على [illegible] الجوهر والعرض [illegible] امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ان بمعنى ان
يقوم واحد تمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض تمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد
بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد
تسليمه [illegible] كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة [illegible]
متعلق الرؤية لا المؤثر في الصحة على انه [illegible] الاول ان الصحة [illegible]
الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل [illegible] الحدوث الذي [illegible]
ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلق الرؤية [illegible]
[illegible] الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك [illegible] لا يجوز ان يكون هو العلة [illegible]
ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به [illegible]
منحصر في الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان [illegible]
وهو [illegible] الثالث ان الواحد بالنوع قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار

[illegible] ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد
بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون علة من خصوصيات الجوهر او العرض
بل يجب ان يكون [illegible] القطع بانا [illegible] نرى الشيء [illegible]
جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زائد [illegible] خصوصية لاحد [illegible] انسانا او فرسا
سوادا او حمرة بل [illegible] ان متعلق رؤية واحدة [illegible] الجواهر
والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل [illegible]
[illegible] ان ما يتعلق به الرؤية هو [illegible]
الخصوصيات التي بها الافتراق وبهذا [illegible] كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض [illegible]
الهوية المطلقة المشتركة من خصوصيات الهويات [illegible]
[illegible] وان المدرك [illegible] الصورة المذكورة [illegible] الموجود [illegible]
اجمالي لا يمكن [illegible] تفاصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة [illegible]
[illegible] المدرك [illegible] الرابع [illegible]
من الجوهر والعرض ومن الواجب [illegible]
[illegible]
[illegible] لصحة الرؤية [illegible]
[illegible] الامام اشتراك الوجود بين الواجب وغيره [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لكنهم لا يذكرون ولو سلم أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى الاشتراك بين الموجودات

منها معا كون الأشياء كلها متعلقة بالحقيقة ولكنها لا تعقل بها على ما تحقق ومنها أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية

كل موجود حتى الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والإرادة ونحو ذلك من الموجودات

وبطلانه ضروري وأجاب الأشعري بالتزامه ويقول إنا لا نعلم امتناع الرؤية بناء على جري عادته

بأن لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو أن يكون المرئي من كل

مسموع الوجود المطلق المشترك بين الموجودات بأسرها وقال الإمام الرازي في نهاية العقول من

أصحابنا من التزم ذلك وقال إن المرئي هو الوجود فقط وإنما الإبصار اختلاف الحقائق بل نعلم

بالعقل ووجوه مكابرة لا تقتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها النقض بصحة

المخلوقية فإنها مشترك بين الجوهر والعرض والاشتراك بينهما يصح عليه ذلك سوى الوجود [illegible]

الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأجيب بأنها أمر اعتباري محض لا يصلح علة [illegible]

الوجود ومنشأ عند العدم كصحة الرؤية ولكن الحدوث [illegible] لأن المانع من ذلك

الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج وأما النقض بصحة الملموسية فجوابه

أن تعلق الرؤية بمعنى كونه مرئيا بمعنى كونه من الأمور العينية لا من الاعتبارات العقلية كالمعلومية

الخلق بمعنى كونه مخلوقا بمعنى كونه من حقائق الأعيان وأن الأمور الاعتبارية العقلية لا تكون مخلوقة

والعجب من هذا المجيب أنه سلم ورود النقض بصحة الملموسية [illegible] تعلق الحس

بمعنى كونه ملموسا بمعنى كونه من الموجودات الخارجية والأصح الملموسية عبارة عن إمكان كونه ملموسا

والإمكان من الاعتبارات العقلية التي لا تصلح علة [illegible] الوجود ومنشأ عند العدم

كصحة الرؤية ولا تفاوت [illegible] بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية [illegible] فيقال

عليه بالعكس [illegible] ورود النقض بأحدهما وأجاب عن الآخر وعلى الوجه الإجماع

والنقل أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل ظهور المخالف على وقوع الرؤية وكون الآيات [illegible]

الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة وأما

النقل

النقل من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة بيان ذلك أن النظر في اللغة

جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء

بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى والنظر في الآية موصول بإلى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الأول

أنا لا نسلم أن النظر [illegible] واحد الآلاء ومفعول النظر بمعنى الانتظار [illegible] نعمة

ولو سلم فالنظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون إلى هلال كما نظر الظماء

حيا الغمام ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون حيا الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار

لصحة التشبيه وقال ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح أي منتظرات إتيانه بالنصر و

الفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال أي ينتظرون عطاياه

انتظار الحجاج طلوع الهلال وأجيب عنهما بأن انتظار النعم [illegible] ومن ثم قيل الانتظار موت أحمر

فلا يصح الإخبار به بشارة مع أن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهم [illegible] على غاية الفرح

والسرور وعلى أن يكون إلى بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واختلاله بالنظم عند

تعلق النظر به ولم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرون الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه

كون النظر الموصول بإلى [illegible] الانتظار [illegible] عند الشعراء [illegible]

على الأبيات لاحتمال أن يكون [illegible] الأول [illegible]

بعد الاستقبال ولا يصح حمل النظر الوارد في الآية على الرؤية بطريق الحذف والإيصال [illegible]

حمل الموصول بإلى [illegible] ناظرات إلى جهته [illegible]

في الرجاء أو ناظرات إلى إثارة من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة [illegible]

لنصر المؤمنين يوم بدر [illegible] ذكر بعض الرواة أن الرواية [illegible] ناظرات يوم بكر [illegible]

شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل

وأراد بالرحمن مسيلمة [illegible] الثالث [illegible] النظر المجرد عن الصلة

للرؤية [illegible] الثاني أن النظر الموصول بإلى موضوع لتقليب الحدقة [illegible] للرؤية [illegible]

الرؤية مثل الشدة والتشدد والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ونحو ذلك منها لا يصح
الرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقلب الحدقة نحو المرئي ويتحقق مع انتفاء الرؤية
يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال
حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى [illegible]
وانما ينظر الى جانب الحدقة ويقال تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ويعلق الحكم [illegible]
ولا [illegible] ومنها ان الرؤية عقيب [illegible] من [illegible] المجاز [illegible]
النفس ناوي من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره [illegible]
عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية [illegible] النقل عن [illegible]
والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره
قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا [illegible]
لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والمواضع
من الاستعمالات كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة واطلاقه [illegible] السبب [illegible]
لعدم كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اعتبارها [illegible]
والاثارة ولا قرينة ههنا تعين المراد والتعين لحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى [illegible]
منه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حتى شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين [illegible]
غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر [illegible]
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور الائمة الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية [illegible]
[illegible] في الجزء [illegible] ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي التفضل
[illegible] الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا المشبهة على انها اجل [illegible]
يتقدمه الحسنات وفي اجزاء الاعمال الصالحات والتفضل من الله قوله انكم سترون
ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال

قرأ رسول الله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل
موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى
وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن
ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة [illegible] الاحاد
[illegible] من الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية [illegible]
وسمعيها وتقريرها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع
الشبح من المرئي في جزء من الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري [illegible]
[illegible] واحساسهما الجسمانيات واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية
علم بالكم من المحرم المقابلة او ما في حكمها وهي محصلة في جهة تنعم [illegible] عن المكان والجهة واجيب
بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكم [illegible]
جوزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا
والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام وبطلان مسقط بالقضية والاجماع
بالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان الرؤية [illegible]
عندنا ما حاسة [illegible] الرؤية منها ويمتنع عندنا والعقل من تلك الشرائط في حق الله تعالى
[illegible] سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات
رؤيته تعالى ولم يشترط بشرط آخر عنه ما لزم ان نراه الآن لا نرى عدم الرؤية مع تحقق شرائطها
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الا ان
وان لا نراه في الآخرة وذلك لان الشرائط التي حصلتها سوى سلامة الحاسة [illegible]
بتعقل [illegible] اليه تعالى وحد فيها سلامة الحاسة محققة والتي [illegible] منها التعدد والتبدل

لان لكل حكم ثابت له بعينه فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته كامتناع اتصافه بالحوادث مع جواز تحيز

في الحالات كلها واجب بان يوكم كور مستلطا ان اردتم بالتجوز حكم العقل من الامور الممكنة التي لا

تلزم من فرض وقوعها محال فيسلم لكن لا يصح سقا بالواقع وان اردتم به تردد العقل ... فالعلم

فاللزوم ممنوع فان ابتغائها من العادات العطية الضرورية بعدم ضرورة او ... انا بيا فصل ... المكن

العلوم كالمحيط والحركات وكون ذلك مما يحل به العلم الضروري بانتفائها وان كان سوالها من

دون المحالات وليس الجزم بامتناع الحمل المذكور مستندا على السلام بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

بهذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها وبعيد حلافها ولابد حران لا يكون ذلك

مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل يقول مع تحقق شرائط رؤية شيء ما جهها ولا نرى وكل الشيء لا نرى

الجسم الكبير البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط

نظرا انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها الا الحال المعاد لكل لا اجزاء عن البصر محسوسة فقد نرى هو البعيد لا بالكون

بهذا التفاوت لا يزيد على صغار قطر المرئي الى الاستدارات الواقعة فيه فلو كان عدم روية بعض الاجزاء

لاجل البعد وقد فرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بعد قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى

بلا ارتياب البعد المذكور في عدم الرؤية قال الجنة لا يزيد من رؤيتنا جميع اجزائه ان نرى اكثرا وانما نرى

ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره

الزاوية الجليدية وكبرها كما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ... ساعدنا على تركب الجسم من الاجزاء

لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء

كان قريبا او بعيدا او ذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى

لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه مثلا او ازيد منه يوجب ان لا نرى

الا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر ما في من جهة الانقسام ورؤية بعضها

على ما هو عليه وبعضها اكبر منه يوجب الترجيح بلا مرجح وجب ان نرى الكل على حاله فلا يتفاوت

في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعضها دون بعض والمقدمة ممنوعة

الذهن ر

لانا هو

الطول هو

على هو

مثل هو

الابصار

وهو ادرك الابصار هو

الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسناد

الفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند

عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشايع في كلام ...

النفي وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه

وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار

موجبة كلية وقد دخل عليها النفي ورفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي

لو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار

ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول يحتمل تخصيص البعض بالنفي بل يدل على اثبات البعض الاول

لا انه حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه

في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن الادراك بالبصر

هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي

حقيقة ... والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري

لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها ... الاحاطة

من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ونقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجهة المخصوصة فلا يلزم من

نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان نرى لا بتلك الجهة المخصوصة فان المنكسف ... يرون

ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وهي رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة

الى الله تعالى من غير توسط تلك الجهة وما سماه ... لكنه لا نرى ... في ... الحالة

وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر ...

وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو ... فان الاول فضل

والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على المستدل فهو الرؤية بالمعنى

الممتنع فيه بل هو ادراك البصر بالجهة المعينة التي ذكرناها عن الادراك على وجه الاحاطة

لانه ان هو

كوائب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشتماله على سمات الحدوث والنقصان وذلك
في الاول ظاهر واما الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما تقابلها كما علم بالتجربة والرؤية
رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط الة بل لمحض عناية من الله تعالى على عباده
فلا تم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا
واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به
سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع امكانه
المحالات وذاتا ولو سلم لطلبهم الرؤية في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على عرفوا على حال ح ل
الاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه ان التوبة عن الجراءة
والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالعروج ليلة المعراج
فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال رأيت نورا انى اراه والرؤية
في المنام حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا
لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو لنفي الاكيد في
المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص
العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارسال الملائكة
الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا

لم يره وهو الكلام لم يره غيره الله ولا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال
الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمنع ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك
من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكر ما في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله سؤال موسى اشارة
الى الثالثة من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالادلة
على امكان الرؤية وقوله النظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضات التي ذكرنا
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو ان النظر بمعنى الرؤية بل بمعنى الانتظار والى
واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع حصول التأويل اشارة الى الاعتراض
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله تعليق الرؤية باستقرار
الجبل لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة
على امكان الرؤية بالادلة وقوله اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله
مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة والحصر
مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث
والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الكون حاصل قوله وهو الرابع
وجوب الوجود وكما دل على نفي الامور المذكورة دل على ثبوت هذه الامور التي ذكرها
الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستفيدا فائدة
ما ينبغي للكمالات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها
الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره
وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له
جميع ما من شأنه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لا يمتنع عليه التعين والانفعال
ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره وواجب الوجود

الاعتراضين اللذين ذكرناهما ح
المتحرك ح
وقوله مع
التمام ح

كونه لان الوجود وكماله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود
يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد
سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري
تعالى هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري تعالى هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي عليه ومنها
التجبر لان الجبار هو الذي تجري مشيته على الغير بالاستيلاء وذلك لان واجب الوجود كذلك لان
كل موجود سواه لا يتصف بالوجود هو وحده يجري على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم
الممكنات باعطاء الوجود واياحته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته المقيم لغيره الذي
اما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم فتعود اليد
عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا
والاحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله
ابن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة
للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة واحتجوا بان
قوله تعالى كن فيكون معناه قوله كن مقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين
والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا
يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه
ممكن ذاتي فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة
هو الكون اعني كون المقدور موجودا لا صحة وجوده وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى

يكون

يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل على التاثير
والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي التي لا يمكن تعليله
بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي
باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها احدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين فلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك
الطرف يصح اثر القدرة وانما يحتاج حصوله واحدهما بعينه الى مخصص وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى صفة التكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به

الفصل الثالث في افعاله تعالى

الفعل المتصف بالزايد على الحدوث
اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما
حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن
اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق فاعله مدح او لا
والاول واجب ان استحق تركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تركه مدح والا
فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل
ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او
لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على خلاف بينهم والشرع كاشف ومبين
للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عنده بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى
الازمان والاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير العقل اليه من حسنه وقبحه في
وقت وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا
الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت والمبين له
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه

مستفادا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة
ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول
الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي
لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا
نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه هو العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا
منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب
فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به
ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو
محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله
وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند
المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدرك بالضرورة من غير تامل
وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به
الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان فانه حسن او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال
حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا

الوجوه

سواء

ثمة جهة

ان ثمة

الاوايل

الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من
بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس
حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن
الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات
كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء
وقبحها هو العقل لوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم
والكذب حاصل ايضا لكل عاقل من غير شرع ولهذا اتفق عليه منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب
الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من
غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او بمعنى صفة
الكمال والنقص مسلم ولا نزاع في انهما عقليان بهذين المعنيين وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو
لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن
الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور
والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولا انتفيا مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل
الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر
والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا
بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه فكان
النسخ يلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل
حسن الاساءة وقبح الاحسان بالمعنى الاول والثاني واما بالمعنى المتنازع فيه فنمنع وكون

فيهما

في العلم بتفاوت المتصور جواب اعتراض ربما يورد وهو ان يقال لو كان العلم بحسن الاحسان
مع العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي
باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور الاطراف
ولا يخرج عن حد الضرورة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على الحسن والقبح العقليين
تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لا حسن القبيح ولا قبح الحسن و
التالي باطل لان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي عن
من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على
قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن
ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض والمداهنة ان في المعاريض لمندوحة عن
الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين حسن مع امكان التخلص وتقرير الدليل
الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
باطل باعترافكم وجه التلازم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا
اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن
فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح
وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل مع ذلك المرجح الصدور
واللاصدور والتردد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان
المرجح هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل منه على سبيل الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستلزام
ومنها انه يدل على امتناع القبح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور
منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله

قبيحة

مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم
بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم القدرة وذهب الجمهور الى انه قادر على
القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما
من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج
النظام بان فعل القبيح لا يصدر الا عن الجهل والحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان
فعل القبيح ممكن في نفسه ممتنع بغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا
ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال
الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض
والعلل الغائية والا لكان سبحانه ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يكون وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة
فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن
يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه والاعتراض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل
لا يدفع الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
والا لم يصح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك واراد بالقبيح قبيح وكذا ارادة
ارادة الحسن حسن وكذا الامر بالحسن والامر بالقبيح قبيح والنهي عن القبيح حسن اختلفوا في ارادته تعالى
للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن
على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن و
ذهب المعتزلة الى انه اراد من الكافر الايمان وان لم يقع ولم يرد منه الكفر وان وقع وكذا اراد
من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة
القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح وهو بالمنع فانه يعرف في ملكه حسنا او الثاني

ان الامر بالايمان والنهي عن الكفر ورد بالمنع اذ لا يكون غرضا الامر بالايمان ما لا يريد
كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه
بانه لا يطيعه فانه يريد العصيان وكالمكره على الامر بالمنهي عنه وكذا النهي واحتج الاشاعرة
على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون
مريدا لها بالضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه بان
بعض الافعال مسندة الينا كالمتنبين وعلى التنازع متعلقة بما ليس بكائن فانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم
ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر
والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لم
على ذلك رئيس فرقهم عباد وحكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى
لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى يلزم من تعارض المغلوبية بل اراد من العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كما لا يلزم اذا اراد دخول
القوم داره برغبته واختياره لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده
تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بذلك نقيصة ومغلوبية فانه تعالى علم عدم وقوع
ايمانهم فكان فعلهم سبحانه كاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على معنى انه لا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والقدرة
بالنسبة الى افعال العباد اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي
واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل
والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند

الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المعتزلة
هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يفرق بين حركة المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين مستندان الى قدرته واختياره
وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره
الاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار
في الاولين وعدمهما في الاخيرين لا الى تأثيرهما في الاولين وعدمه في الاخيرين او لا يلزم من دوران الشيء
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلم الضروري
بدورانها للاستقلال بها لجواز ان المدار جزء آخر من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه
الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه
نسبة الفعل والترك ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح لا يحل من نسبة المعتزلة التي اوجب
المرجح في الفعل الاختياري فظاهر باطل مذهب بيتم فلانه لابد من الارادة والجازمة
المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه
الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه لو لم يجب الفعل معه جاز ان يوجد
الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر فلا يكون ما فرضناه
مرجحا بل هو صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا وبهذا التقرير
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريق الهارب وقدحي العطشان

لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما يحتاج الى المرجح ما لا
لم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المتساويين بل المرجوح فان الجائع
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه واجاب المعتزلة بقوله
والوجوب للداعي لا ينافي القدرة بمعنى ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك
قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة
وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي تقريره ان هذا الدليل
لدل على ان الواجب تعالى لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار
في حقه تعالى واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة الله
فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي هي مرجح صدوره عنه وارادة الله
قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور ويقال ان لم يمكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح فاستغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا و
الفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يدفع النقض
اذ يبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر
فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا
يرجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا فاحتاج
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين و
ذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل مرجح لا يتم النقض

الى يقتضي اجماله

بحقيقتها هو

ويجب

ويتم الجواب اذ لو تحقق الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره فيلزم ان لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان
لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا
معه على التقديرين لما ذكرنا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في
الاستقلال وعدمه وذلك لا يضرنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو
المط لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان
لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح
الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ثم
ممنوع ذكره . ومن الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه انه ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والتالي
الاستدلال به عليه العالم على عالمية الفاعل والثابت ممنوع لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا يشعر له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انما كان ادخره بقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من
غير شعور بالاجزاء التي تحاذيها بالاعضاء والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند
تلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل
من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يأتي تلك الصورة والنقوش واشار الى الجواب
عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد ويكفي الاجمال يعني لا نسلم ان الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد والمشتمل على الحكم لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل و
احكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم

محصول

ان لا

بالاعضاء

في ثنايه

ستلزم لكن العلم الاجمالي كاف عنه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي
منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت
واراد الله تعالى سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة
او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان
التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا
جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان المقدر استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه
المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها التعلق
هو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث
فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه
بل انما تأثير الفاعل في الماهية بان توجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله لجاز
ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بالفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في
الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد
وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما سيأتي فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور
الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله
ايضا لان حكم الامثال واحد لكن قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في
بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر رعاية المماثلة مثل كثير من الحركات
وبعضها يتعذر رعاية المماثلة لا بسبب عدم وقوعها بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكثر...

غير صحيح
فيلزم صح

معنى

معين هو الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله
تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق
واجاب عنه المصنف بقوله ولا تسوية في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني ان النسبة في الخيرية انما تكون
من المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون في جملة الشكر لله تعالى بل وجوبه
على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على
فعل نفسه واجاب المصنف بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس
على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه وجميع ما يتناول وما يتفرع عليه
معنى ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها ادلة باعتبار حصرها يكون
للبعض منها دون البعض مثل الواردة بلفظ الخلق لكل شيء او بجعل العبد خاصة او بلفظ الجعل
او بالتبعيض او بغير ذلك من الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه ومدحها واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على الحال ببعض الاشياء كافر
بعينه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يجب على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله
تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى
هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذ كان هو ضمير الشأن او ضمير ابهمها تفسيره ما بعده وانما اداة
الخالق صفة وذكر الامام انه لما كان الله عالما والعلم لا يدل الا على الذوات المخصوصة منزلة الامارة
على ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين وهو يلزم ان يكون
غايرا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وبجعل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من
خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والضمائر والخواطر بكونه خالقا لها
ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كل
من اللزوم وثبوت اللازم واضح لا ينبغي ان يشك فيه وكذا استدل الآية على عدم كون العبد

الموذيات صح
٢٦٢ على
٢ العبد
٢٤ ولعمل
٢ كل صح
٤ ولعمل

خالق لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه تعالى [تفصيلها]
وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي
واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد ويفعل الله ما يشاء
والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله
تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى
قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك
وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر وما يمسكهن الا الله الى غير ذلك وجاء منها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى
ومشيئته فجميعها متناول قد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولنا حمل
عام وهو ان الفعل لما جاز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله
تعالى مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال
العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات فيجب الادعاء
لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل
لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم
واختيارهم وهي انواع منها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ
الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين
اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى
الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع
كقوله تعالى والله يعلم بما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت [لبئس ما كانوا يصنعون م]
كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك

الله

الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين واني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير
[خ ل والابتداع] والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله
تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القرآن والجواب انه لما ثبت
بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ
مجازا على السبب العادي او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا
لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته الذي هو بمعنى التقدير
واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع
[خ ل وانه] بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال
[والطاعة ح] ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان
ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
[وما لهم لا يؤمنون ح] بالله وما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم
تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة على ان
فعل العبد بمشيئته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب
بما سيأتي من ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق
جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وسواء فعل
العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله ومنها الآيات
الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار
والاعتبار والجواب بما سيأتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد و
منها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة

الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع فيه في شيء من النصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل القطعية العقلية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يتعلق باختيار العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه واختياره انما ربط بالجبر انا نفرق بقدرة العبد واختياره على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرائز وان الثواب لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتعالى لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم اعراق الحيلة في الحلوية لله تعالى لا ينافي اعراقها بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يمتنع من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء ولا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلقه عند ارادته ويخلقه عند كراهته والجواب بان ما ذكر في بيان الصغرى

لا يعد

لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يقع بارادة الغير كالمحموم والعبد فيبطل الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وجودا وعدما عقيب ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى والجواب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم ربما صحح هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وردوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم بهذا اسناد الفعل المترتب على اثر قدرتهم فيه اسنادا متوقفا على القصد بالتوليد فقالوا هو ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم قسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال لبعض العلم باضافته اليه قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور وردّ المعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان

الا انه فلا يكون منافيا لكونه مقدورا او الذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب
اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فقال ان حسن المدح والذم لا يدلان على اسناد
المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانه ذم على
القاء الصبي في النار اذا احرق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي بعد الجواب ان الذم
للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم
اسقاطها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الجبر والالزام صح في الواجب
خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر بينهما من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره
وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى
فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم ان يكون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند المعتزلة وان كان المراد بهما الايجاب و
الالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم
الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون النوافل وهذا معنى قوله صح في
الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين
اي اعلمناه بذلك وكتبنا في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه
اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى
الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين
فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها
الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا

في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم
يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء
والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك ان
لا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق من المعاني المذكورة الا ارادة
للماسد محل تأمل والاضلال الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك
والهدى يقابله الاول ان يستعمل عنه تعالى يطلق الاضلال على معان ثلاثة الاول
الاشارة الى خلاف الحق والثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى يقابله
فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية
عدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين يستحيل عليه تعالى لانه قبيح والله تعالى
منزه عن القبائح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة فما ورد في
الآيات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك و
التعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا
وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على
انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورد ذلك المعتزلة بان تعذيب غير

المكلف فيه عقل فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى
حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمص
اجاب عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه الثاني
ان اطفال الكفار يستخدمون والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة
للطفل بل يكون اصلح حاله كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يتبعه
في الدفن والتوارث والزوج والصلوة عليه كما نبه عليه الله تعالى بكتابه والمص اجاب عنه بقوله
والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف
حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار
المص الاول واحتج عليه بان التكليف يشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهو التعريض لاستحقاق التعظيم
فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل
ايصال النفع كما يجرح الانسان ثم يداويه وكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجاب
بان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان
فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصل بسببه واشار الى ذلك بقوله بخلاف الجرح ثم
التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع كما في المعاوضات وهي يشترط فيها
رضاء المتعاوضين فكذلك ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والتكليف للمكلف
بدون رضاء المكلف قبيح واجاب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء
المتعاوضين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان النفع
الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا
لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على
النعم السابقة واجاب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب وقوع المشقة
في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات

كفارا

المتعاوضين

بط ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الزجر عن اتباع
وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع
زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان
ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر على عملها
صانع واحد مدة حياته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل
كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد
لآخر ويخرز الآخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فتم امر معاشه باجتماع من
بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة
عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من زاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على
الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة
لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يسن على الوجه الذي ينبغي
ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان
الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم
فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب
يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع اقوى
مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك
المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت

عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرر فلا بد من ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود
خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكرونها الخالق بنعوت جلاله
والى الانقياد بسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم لنظام امور النوع وبتلك السنة اعني الطريقة التي عليها الشارع ويدعوا اليها العباد
استحق لهما ما ينفع في امورهما الاولى وما حطه القوى الشهوانية ممنعها عن متابعة الشهوة والغضب
الى المعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس [illegible] اذا دامه النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المودية الى ملاحظة الملكوت [illegible]
تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة
الاجر والثواب في الآخرة فهذا اسباب حسن التكليف [illegible] الاسلام وواجب لزجره
عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فجمهور الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم
وجوب شيء على الله تعالى وائمة المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب
القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه مايل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام زجر
عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنها انتفاء المفسدة والعدم والامكان تعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة يشير الى شرائط حسن التكليف منها
ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها
ما يرجع الى المكلف فالذي يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون
التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف
آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعلام بان يعلم ان الفعل زمان
وجوب الطاعة فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده والا لم [illegible] اشار اليه بقوله

والامكان

والامكان متعلقه فان التكليف بالممتنع خال عن الفائدة والثاني اشتمال
الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بالصفات
الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان
يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا
وان يكون القبح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما
يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من
العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقا بما علم عقلي
او سمعي واما ظني واما عمل اي ما كلف به فقد يكون علما وقد يكون عملا اما
العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الآلة وكونه قادرا عالما الى غير ذلك
من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا كاستحقاق الفعل تحصيله لا
سبيل الى اثباته الا من طرق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فيحو كثير
من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع
للاجماع ولايصال الثواب التكليف ثابت وان يقطع عن المكلف وذلك للاجماع
المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف
واشتراط الفاء [illegible] الملازم لان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص
عن المشقة والجمع بينهما محال فلو لحق التكليف وايصال الثواب وايصال ثم على القبائح
الى المستحق وعدم حسنه عامة اي على حسن التكليف عامة وفي التعريض للثواب
بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان لسائل
ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما قرر
آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله

وقد يكون ظنا صح

وهو مفسدة لا من جهة التكليف بخلاف ما فرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر
لم تحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي فرطنا عدمها في
حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب
سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف
الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض
حاصل بالنسبة كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف
للتكليف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض
المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا
علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب
فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان
اللطف من فعله تع وجب عليه تع وان كان من المكلف وجب على
الله ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالملطوف
العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة
على وجوب اللطف على الله تع تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا
خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة
فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونها

يكون

يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها
وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او
مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف
هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز
الله تع او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه
هو ما يحصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف
فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب
عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تع
لما صدر عنه ما ينافيه والجمع من المتنافيين مح اما صدور ما ينافي اللطف عنه تع فلانه تع
اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضائها
الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي و
تقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمتنع عليه عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى
يفضي الى الياس ويقبح منه تع التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع
المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها
ويقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال
الله تع ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فانه اخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم
هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق
على القبيح عن محض المكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا الوجب الا لسان عنه

على فعل القبيح فعلم يسقط من الباعث حتى الذم كما ان ابليس حق وذم اهل النار
وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون
بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا
اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل
اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو الترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله
والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعلى المنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا
يبلغ الالجاء يعني يشترط ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء و
الا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف
اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن متعلقا للمكلف زائدا
داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما
يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك
المناسبة معلومة للمكلف اولا ويرد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا ومندوبا ويدخله التخيير
يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين
قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات
الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل
منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام قبيح
يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق

او

او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع و
لا مر في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة
في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض
او غلاء او غيرهما والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرهما او رفع مثل
هذه الامور بعينه اللطف واختلف في حسن الالم ووجهه فذهب الاشاعرة الى ان الالام
الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدا بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها
عوض اولا وذهب الثنوية الى ان قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة وجماعة
المعتزلة ان بعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى
من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي
اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا
علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى
وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروطا باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم
الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز
ان يقع الالم على المستحق مثل الكفار والفساق بطريق العقاب ويكون تعجيله مشتملا على
مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني
ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه من ان يقع في مقابلته عوض
من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف تكون كانها
المستحق وفي الالم المجرد عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على اللطف يعني ان
الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يفعل للحكمة
او لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم

كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا
يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد
بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار
المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زايدا فهو
حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل فهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء
واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع كالجنس يدخل فيه التفضل
من غير سابقة استحقاق وكون النفع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع
المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب.
ويستحق عليه تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده
بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار
والقتل عند شهادة الزور واراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى
منها انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا
لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان
التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع
ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء
كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب
لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه
او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند

عوض
نفع صح
مستندا
يغتم

فعل

فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه
على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد حصول ضرر او فوات منفعة
فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة
والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة جدا ومنها تمكين غير العاقل
مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى
الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يمنعه الالم الحسن من القبيح
كان ذلك بمنزلة الاغراء فيجب منه تعالى ان يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اي
اذا القينا صبيا في النار واحرق او شهد احد بشهادة زور وقتل بشهادته فان
العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم
واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه وانما
عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا اوجب على الملقي العوض وكذا في
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من
جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من
الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على
منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم وكان
ظلما لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن
من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون
عوض له في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض يتفضل الله عليه بالعوض المستحق

البالغة في العظم صح

عليه دونه اي المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله اعواضه
على الاوقات على وجه لا يبين له انقطاعها فلا يتألم به او يتفضل الله عليه
اي المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم
من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه
لو ازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على
الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر
له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن
الزائد عما يكافيه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لاشتماله على
نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتألم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي
ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه
وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو
انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد اشير ورد اليهم بقوله ولا يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع
انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال
ان يكون التأخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو استعداد تلك المصلحة الخفية وقال
انه لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه
فيستحق المتألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به
واستحق عوضا آخر وهلم جرا لو اهتدى انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده
الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف ذلك الخ بقوله والالم على
القطع ممنوع انه غير محل النزاع يعني لا نسلم انه متألم بسبب انقطاع العوض او يجوز

عذره

ان

وجهة حسنه اى العوض الباعث على وجوب التكليف التعريض للخلق بالثواب ومع حاصل للمؤمن والكافر ولا حصول الثواب
حتى يختص بالمؤمن اعنى الثواب النفع المستحق اى الذى استحقه العبد المقارن للتعظيم لكن النفع للتعظيم والاجلال للعبد فالنفع
جنس يشمل المنافع كلها وقيد الاستحقاق احتراز عن التفضل وقيد المقارن للتعظيم عن العوض الذى هو كالعوض للنفع المذكور
يستحيل الابتداء به من غير توسط التكليف ضرورة ان التعظيم من يستحق التعظيم قبيح عقلا لانا نرى ان السلطان اذا امر بالاجلال
واعطاء بالاكبر الاستحق ذلك منهم بل بعد جود او فضلا لكن مع ذلك اذا انزل اليه وقام بين يديه تعظيما له وتكريما اياه
وامر خواص خدمه بعمل امثاله يستقبح ذلك منه جدا ويشنع عند العقلاء بقلته العقل حقه الطبع والله سبحانه لما اراد
ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين لم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء
من غير استحقاق سابق بل يحصل بجواب الامالة بصير حسنه لحسنه حصول الثواب والعقاب لو لم يحصل فمحال الشق الاول
ونفع عدم الفائدة اى لو سقط التكليف

ان

ان سقط من غير ان شعر بانقطاعه فلا تالم به مع انه عرض الراع فان
الراع فى العوض المستحق على الدوام لا فى استلزام الالم الحاصل لانقطاع
عوض آخر وبكذا ادايما ولا يجب اشعار صاحبه اى المستحق للعوض بايصال
عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا
بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين بعض منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان
يوصل عوضا بكل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لابد وان يكون من
جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه رغب
فى تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض عمن
وجب عليه العوض لا فى الدنيا ولا فى الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا
مذهب ابى هاشم وابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا والتحلل الظالم
من المظلوم وحمله المظلوم فى حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث
لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل
يعنى ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهى الى
حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على
ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى
بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اى لولا القتل يجوز موته فى ذلك
الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة فى هذا الوقت وقال بعض من
المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا المكلف اى
يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا للغير من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لانه بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون
اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فالطعام المباح قبل ان

مذهب ج

يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا له لأن للمالك منعه منه والحرام أيضا لا يكون
رزقا لأن الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فما أتى العبد منه بتعب
تعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله سبحانه الرازق في ذلك الرزق وما أتاه منه
بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الرزق هو الله والسعي في تحصيله قد يجب
عند الحاجة وقد يستحب إذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير
ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق
عند الأشاعرة هو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الإنسان والبهائم
والدواب وغيرها من المأكول وغيره مباحا أو حراما مملوكا أو غير مملوك ويخرج
ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع لأنه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع
به ولم ينتفع إن ذلك ليس رزقا له وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه
ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم إلى أن الرزق هو
ما يربى به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي
يباع به الشيء أعطا ما كان أو غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة
والوقت والمكان في الرخص فإن انحطاط العوض إنما يكون رخصا إذا كان
الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا
ارتفاع العوض إنما يكون غلاء إذا كان الارتفاع على ما جرت العادة
بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يسند إلى الله تعالى بأن يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء أو يكثر جنس ذلك المتاع
ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يسند إلينا أيضا كأن يحمل السلطان
الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه أو يحتكر الناس إلى غير ذلك
من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والأصلح

لم

والفلاح

قد

قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهب المعتزلة إلى أنه
يجب على الله ما هو أصلح لعباده واستدلوا على ذلك بأنه يجب الفعل عند وجود
الداعي مع القدرة وانتفاء الصارف واعترض بأن ذلك وجوب الفعل عنه
بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك
فأين هذا من ذاك واعلم أن فساد هذا الباب أظهر من أن يعد ويحكى
ولقد ذكروا من ذلك منها أن الأصلح بحال الكافر المبتلى بالأسقام والآفات
أن لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالكافر الفقير
والعاجز حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها أنه يلزم أن يكون إماتة الأنبياء
والأولياء المرشدين وبقاء إبليس وذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح للعباد و
كيف يتصور أن ذلك أصلح ومنها أنه يلزم أن لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله خيرة في الأفعال
والأفعال بل يكون فعله أداء للواجب كرد وديعة أو دين لازم فلا يستوجب على
فعله شكرا ولا يكون للدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء وسؤال الأمن من الله والنعم
أن يعطى ما هو الواجب عليه ومنها أن مقدورات الله تعالى غير متناهية فأي قدر
يعطيه من الأصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم أن لا يكون ما أتاه الله تعالى ما هو الواجب
عليه وفساده أظهر من أن يخفى **المقصد الرابع في النبوة**
وهو كون الإنسان مبعوثا من الحق إلى الخلق فإن كان النبي مأخوذا من
النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه أو من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
إلى الحق تعالى فالنبوة على الأصل كالأبوة وإن كان من النبأ وهو الخبر لإنبائه
عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الإدغام كالمروة والرسول إنسان بعثه وقد يخص
له كتاب أو شرعه والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يستقل العقل
إلى المستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي ع

بحث النبوة

انه كان النبي ... بعث الخ
... فعيل بمعنى
فاعل الهمزة ...
فاعل ... وان كان من النبوة
... على سائر الخلق
انه شرف ... فعيل
فاعل غير الهمزة
بمعنى مفعول ه

فمنها انه يؤيد اي يقوي العقل فيما يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد وكما انه لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الانسان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح
الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة
المنافع والمضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان
الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يحكم به شارع يكون معلما
كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على قاعدة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي النفوس
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية
من الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص و
السياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب
والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف
للمكلف اي بعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة
وهي ان البعثة اما بما يوافق العقل فلا حاجة فيها اليهم او بما يخالفه
فما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق
العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه
والحاجة اليهم في القسم الثاني ظاهر وفي القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل وفي
واحد لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظبا
على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المقبحات
العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يقال اي مانع من اتيانها
منا بما لا يخالف العقل ولا يوافقه ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله

فيحصل

فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه
ولوجوب متابعته وضده اي لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع وجوب الضدين و
هما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي
ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب
حرام وللانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب منعه وزجره و
الانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه
ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله فان لهم نار جهنم
ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان لا يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة
للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا
كيف تسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المثوبات ومنها
عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بعهد النبوة او الامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس
كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف
بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم
قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا

لعنهم الله في الدنيا والآخرة

يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وفي الكلام في ان
العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما
ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية وكل ذلك اما عمدا او
سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة
وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة
وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع
قولهم فان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء
النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف
الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوز الحشوية وكذا عن الصغائر
المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر
قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا
وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا
فالحق ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلام المصنف في الشرح
فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة
سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فليس بذلك ولا يمنع والانكار على ما صدر
عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير
انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على

تعمد

التطفيف نقص المكيال صحاح

القاضي ابو بكر الباقلاني

لعدم التقصير وعدم الاثام ومع ذلك فلا يساوي ما النبي ان يتبجح بحمد وذكر ما صدر سهوا و
صغيرة ولو عمدا لا يعد امره من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم
الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة والندم على صدوره وكونه في الخيرات يعم
كل فعل هو ترك فيسارعه البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور
ذنب منه سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على انتفاء الكبيرة
سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر وكتب المصنف في الحاشية كان المقصود التزكية
والتعظيم وقوة الحرائق لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد
لاوامره ونواهيه وكتب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده
ان لا يكون السهو في الامور الدينية لما له دخل في الدعوة وعدم الكمال [illegible] ودناءة
الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض
التي تنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق و[illegible]
من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور
المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس معتادا او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة للدعوى
ومطابقة الدعوى [illegible] احترازا عن الكرامات فانها لا تكون بمطابقة
ضرورة عدم الدعوى ليخرج الارهاص والمعجزة المكذبة [illegible] على النبوة ايضا و
يسمونها معجزة كما سيأتي واما قرنه مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم
فيتفق ان [illegible] فيها قيد آخر وهو عدم المعارضة ليخرج الشعبذة والسحر والمشهور في تعريف
المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل [illegible]
اذ لا دليل على خلاف دعواه لكن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يراد على المشهور قولنا ومطابقة
الدعوى او [illegible] قد يطلق المعجزة على ما يشمل كما سيأتي في كلام المصنف وانما كان ظهور

ظهور المعجزة على طبق دعواه صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم
فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره
ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو مع تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادته الظن ولو فرض كونه
بلا جامع لا افادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان
حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا
التمثيل انما هو للتوضيح والتعريف دون الاستدلال ولا مدخل للشاهد والقرائن
في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم
وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على
تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب ساعة ففعل
وقصة مريم وغيرها تبطل جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني الواظبين على الطاعات
المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى جوازه
ثبوته وامكانه للصحة واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه
قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر بكثرة الاولياء
عن النبي بالطريق الاولى وعن غيرهما ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا وخارقا
لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرته ووقوعه وتكرره والجواب انا

فعل آصف وهو احضاره عرش بلقيس من مسافة
بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة
[illegible]

لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة
والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور
الخوارق على يد غير النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم
عن غيرهم من مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم و
نحو الجواب اما لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك
من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن غيره انما
هو لظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره و
نحو الجواب اما لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو متحقق فانا
النبي متميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا
يلزم عدم تميز النبي ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان
مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب
منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها
شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها
انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجزة
والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة لصاحبه وهي انما يوجد في الانبياء
والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية
ومعجزا انه قبل النبوة يبطل الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو
احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واكثر المعتزلة
الكرامة واحتج عليه بظهور المعجزات لنبينا عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى
وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه ونحو ذلك مسلم وكذلك
وان لم يبطل جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على الكاذب

على العكس من دعواهم اظهار الكذب فالذين جوزوا ظهور الكرامات على
غير الانبياء منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور المعجزات على يد غير الانبياء جوزوا الكرامات ق
ذلك وهو اختيار المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز وهو ما وقع
نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له ان رسول الله صلعم دعا للاعور
فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما ان فرعون لما فرق موسى عم
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا اقدر على هذا الطريق
فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عم لما جعل الله
عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت
نارا فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العموم ولا تجب الشريعة اختلفوا في
انه هل تجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت
الاشاعرة لا تجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين و
قالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل
الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعات
والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فتكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات
واختلفوا في انه هل تجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه
الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه
يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي لتقرير ما في العقول و
ذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل واتباعه ق
كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا
اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون
العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا

وظهور

وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوته بها محمد صلعم دل على نبوته يعني ان نبينا
محمدا صلعم ادعى النبوة واقترن بدعواه المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما
انه اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما
انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء
والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال البيداء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية
والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة
بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو
قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات فلا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة
عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات والى هذا اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على
الاعجاز والقطع اي بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كان
تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات
يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة
والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين التوسيم
ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال
لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن
جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن

المراد بالفصاحة هنا عبارة عن ... / ... واطلاقها ... ع

على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بالفصاحة لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الافراد وهذه بعينها شبهة في نفي الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي ع لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا لخلل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة مما يعلمه كل احد بحيث لا يبقى له تردد واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا

عمل ع

[illegible]

ع من ان شريعة موسى ع لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان حسنا لمفسدة كان اماتة قبيحا وان لم يكن لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ لزم ان تكون شريعة موسى ع مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد ع لكونها ناسخة لشريعة موسى ع وتقريره والجواب على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص والاحوال كالتداوي ووقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل دابة على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الانبياء المتأخرين عن نوح ع بعد ما اخره بعض ما جيزه على نوح ع وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا محمد عليهما السلام مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخ بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى ع اي ما روي عن موسى ع انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت مع دوام شريعة موسى ع مفترى لم تشتهر الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع التسليم اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر الملك والعصر قد افناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته ع اي الادلة السمعية دلت على انه ع مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على زعم اليهود والنصارى طائفة منهم ان الاحتجاج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله ع بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها وهذا مذهب جمهور الاشاعرة اي ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل

بابدة ع

مستغفر ع

عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر
امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة
على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للفضيلة الا زيادة
استحقاق الثواب والكرامة وقد تمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس عليه اللعنة بانه خير من آدم لكونه من نار
وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان
آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار
ما خفي عليهم من افضلية آدم ولهذا قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما
يقال ان الله تعالى علم ما اجمع في اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في
الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء
بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة
اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات وللمخالفين
المخالفون ايضا وجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك
وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر
جملتها اسباب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على
الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون

ان

ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهو الاصول
الاساس لكافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم على افضليتهم على
الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا ادعي فضيلة فوق فضيلة
البشر كالملائكة والجواب انه انما نزل بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما
كانوا يفسقون والمراد ان قريشا استعجلوا بالعذاب تهكما وتكذيبا فسألوه نزول العذاب
انزال العذاب من خزائن الله تعالى يعطيه ولا علم الغيب حتى يخبر بهم العذاب متى هو ولا
ملك عليه السلام فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باجنحته المؤتفكات فقد دلت
الآية على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انما الملائكة احسن صورة
واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى
يعني جبرئيل عم والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون اي لا يترفع عيسى عم عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف
عن هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاخطأت والجواب ان الكلام سيق
لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا لا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص
والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون بحول الله على افعال اقوى واعجب والدلالة على الافضلية بمعنى كثرة

١٤٢ م

الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم الملائكة على ذكر الانبياء والرسل
ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون جهة تقدمهم في الوجود
في قوة الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون بعدهم ذكرهم اولى
واما العقليات فمنها ان الملائكة ذوات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل
العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشر والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج
واحتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة
على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على
قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم مستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم
ودوام تعبدهم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب
ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك
المقصد الخامس في الامامة
وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبقيد العموم خرج النبوة وبقيد
العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه
على الاطلاق فانها لا تعم الامام لان الامام لطف يجب نصبه على الله تحصيلا للغرض من بعثة الرسل
نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله
عقلا او سمعا ذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية عقلا وذهب الامامية
الى انه واجب على الله تعالى عقلا والجاحظ والكعبي وابو الحسين الى انه عقلا واجب عقلا وذهب ابو بكر الاصم
الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن والفوطي الى انه يجب عند ظهور العدل والانصاف
لسائر الرعية العقل ويتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم
الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب

ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه
حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ
النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما لا
يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد
بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويسارع اليه الطباع ويبادر
عليه الاجماع وكفاك شاهدا ما تشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد
هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد
وان لم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم
امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل
ربما يجري مثل هذا في بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها
ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يقال فحاصله الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به انتظام الامر ولكن من
اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول لما كان
امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد
الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت
رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فاجماعية

واحتج الله بان الامام لطف من الله تعالى في عباده لانهم اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات و تحقيق
يحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه
تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها ولم لا يجوز
فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء
احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فلم لا يجوز ان يقوم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز
ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وانه انما يكون لطفا اذا كان
الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام و
هذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب اشار
الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه
معلوم للعقلاء وهذا انما يجدي دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما
نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور
لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم التصرف
حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون
التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه
فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية اذا
ارتدعوا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك يرتدعون
خوفا من حاكم علموا ان السلطان يرسله اليهم متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
كما ان خوف الاول من ظهوره مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما
ام لا فذهبت الامامية والاسماعيلية الى وجوبه والباقون الى خلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وهو اللازم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على

الامة

الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى
هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولا يتسلسل لانه ان يقول الخصم
ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون
معصوما الثاني ان الامام حافظ للشرع فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا له والى ذلك اشار
بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة
واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان
لم يفعلوا ذلك فلا نقض في الشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الانكار عليه
مضادا لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيفوت
الغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا
اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من فائدة والانكار
نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فلا والانكار
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان ادنى درجة من العوام لانه اعرف بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح منه من العوام والى هذا اشار بقوله ولانحطاط
درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا
واختار المصنف انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على
الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تعذيب المعصوم معلوم ولا ترجيح في مساوي
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه
لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه يجب واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل
من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا بدليل
قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي
لا ترجيح له يستحق تقديمه لا يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام على العصمة

من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من
عند الله تعالى وسره فشاء الله تعالى نص التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد للولد ولهذا
لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو لهذه المثابة
من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا نص على احد سوى امرهم بعقوده وبما
الى العصمة والتنصيص مختصان بعلي ع اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى
هو فذهب الامامية الى انه علي ع واختاره المصنف وذهب الباقون الى انه ابو بكر و
احتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما مخصوص بعلي ع اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
هو علي ع دون ابي بكر فهو الامام دونه اما اول وهو دعوى انحصار العصمة في علي عليه السلام فلان العصمة
من الباطنية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة
بالاستنباط والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان
اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة والا
يحقق العصمة بدون التنصيص مصادرة لا تخفى وللنص الجلي نحو قوله عليه السلام مخاطبا للصحابة سلموا
على علي ع بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا او قوله صلى لعلي ع
انت الخليفة بعدي وغير ذلك مثل قوله ع مشيرا الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا
له واطيعوا او قوله ع وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع واحتج بانه لو كان في هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين
والدنيا العامة للخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يترددوا واحتج احتجوا الى سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم
حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس و
اخرى الى علي ع ولم يترك علي ع محاجة الاصحاب ومخاصمتهم واحتجاجهم والتمسك
بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم

افنى

حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم
بالنبي ص اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله
واقامة شريعته والعنادا امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود
هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بحيث يفهمها كل احد وروايات بها
بعد ما جاء بها القطع بعدم مثل تلك النصوص وبين الايام تثبت عن ثقات المحدثين
مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك
النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي ع في الشورى وقال عباس لعلي ع
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي ع عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه واحتج على
معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي ص ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع
بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب ع حين اعطى السائل
خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء
بمعنى الناصر جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخ المرأة وليها والسلطان
ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة
الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو
الامام فتعين علي ع لذلك اذ لم يوجد هذه الصفات في غيره واحتج بمنع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى و

تأخيره

ورسوله

حق

والمحب على ما سلف بما قبل الآية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذهم ليست
محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله
ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة
دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر
انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم
يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة
في ان امامة علي انما كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في
المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون الحال
لا يستقيم في حق الله ورسوله والذين آمنوا صيغة جمع فلا تنصرف الى الواحد الا
بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها واقتصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبتنية على جعل وهم راكعون حالا عن ضمير يؤتون
وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع
او بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر بانه ان النبي صلعم قد جمع الناس يوم غدير
خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
هذا الحديث اورده علي يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق
والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار
هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى
بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر

والاولى

والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون
المراد في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه
لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله
سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية
بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة واجيب بانه
غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على
ان المراد بالمولى الاولى ولو صحت الرواية فمن الجائز ان يراد بالمولى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان
المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان
ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز
ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون
اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على
ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولياء استاذنا
والاتباع نحن اولياء السلطان ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل على
الامامة ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي
امامة الائمة الثلثة وحديث المنزلة المتواتر بانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا
عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل
التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورياسة مفترض
الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عم

وهو قوله عليه السلام لعلي
انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي

بوفاته وقد صرح بنفي النبوة اذ لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل
خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة
بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم تثبت
لعلي ع اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل
هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله
اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد
الموت وليس انتفاؤها بالموت لقصور فيه ولا للعزل ولا للانعزال بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل
هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى ع
انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي ع فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا
والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ع ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك
وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة
الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال الغيبة واجيب بانه على صحته لا يدل على بقائه
خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله ص انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع
ولو صح لاحتج على الصحابة والتابعين ولظهر المتعصبين من المحدثين سيما علي ع واولاده
ولو سلم فغايته اثبات خلافة لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره ع
والامامة للمفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجز على يده كالكرامة على
كقلع باب خيبر واعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة
فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبت عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا

دير موجه وصخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ودحى بها مسافة بعيدة فظهر
قليب فيه ماء فشربوا منه ثم اعادها كما كان ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم
ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ص حين سار الى
بني المصطلق فحارب علي ع معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من
الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون
صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك
الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي ع بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى تثبت
امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة شاملة لهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما
الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فيتعين هو
وذلك لان النبي ص حين بعث لم يكن علي ع بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من
عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة جوابا لابراهيم ع
على حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر سبق الكفر وانما المنافي للامامة الظلم
ولا محذور وزوال الكفر وقد زال ومنها ما اشار اليه بقوله تعالى وكونوا مع الصادقين فان مضمون
الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي ع
من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالامر بمتابعته انما هو علي ع واجيب بمنع المقدمات
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
امر باطاعة اولي الامر المعصومين لان اولي الامر لا يكون الا المعصومين لان تفويض
امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغير علي ع غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته
لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي ع غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم
كفرهم وهذا تكرار لما سبق آنفا وكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها

خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يكون بخبر متواتر دون الاحاد
والجواب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام
الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك
في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا حط عنه
في كونه حجة فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة
فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها النحلة لها وشهد بذلك علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج
اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالائمة
ولهذا رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ع واوصت فاطمة ان لا يصلي
عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد
فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة ع
والجواب بانه لم يسلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة
المدعي والشاهد وله الحكم بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فانه ان كان صادقا في هذا الكلام
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان
صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة والجواب بانه على
تقدير صحته مقصوده التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان لكل بني آدم شيطان
وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله
لقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها

كلان

كانت فجاة وبغتة عن حظ لا عن تدبر وانما علي اصل والجواب بان المعنى كانت فجاة
ولكن وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة المقتضية لتبديل
الكلمة فكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة
له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت
اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله والجواب بمنع صحة الرواية
وعلى تقدير صحته اراد المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول
في الاستخلاف لان الرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة
اهمله والجواب بانه لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة
فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ع ومنها انه خالف الرسول في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور
المسلمين مع ان النبي صلعم عزله بعدما ولاه امر الصدقات والجواب بانا لا نم انه عزل
عمر بل انقضى ولايته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا ثم تم عمله فليس من العزل
في شيء والامام لا يتم ان يخرج من عمل لم يشغله النبي صلعم بالولاية وتركه لاتباعه وانما المخالفة اذا
فعل ما نهي عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لعقد
الذي امر النبي صلعم ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال نفذوا جيش
اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم ينفذوا
وذلك صح عند الشيعة مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان غرضه من التنفيذ عن المدينة بعد الثلاثة عنها كيلا يتوثبوا
على الامامة بعد موت النبي صلعم فلهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا ع والجواب بمنع صحة
ذلك ولى اسامة عليهم وهو افضل وعلى تقدير صحة الخبر انه افضل من اسامة يعني تولية اسامة
عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا يشك احد ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم
فهو المتعين للامامة والجواب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل
كونه اعلم بالحرب والجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه صلعم وبعثه النبي صلعم الى ... ثم عزله

سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها
الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب
بان الامام انما لم يتول عملا في زمانه صلعم فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه
الصلوة في مرضه وصلى خلفه واما قصة الكلام ان عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي
انه ولاه الحج واردفه بعلي ليقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان
عادة العرب انهم اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل
من بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سالف عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا صاحب النار
ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بالوالد ولا ولد فانه سئل
عنها فلم يعلم فقال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن
الشيطان ولا ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب
الله تعالى ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واخطأ
كثيرا من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة
واجيب عنه بانه ان اريد انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على التفصيل فهو
مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركون له في هذا المعنى ولا
ينافي ذلك استحقاق الامامة وان اريد انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية
والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق لعله
غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في
المرة الثالثة على ما هو رأي اكثر الفقهاء او احراق الفجاءة بالنار من غلطه في الاجتهاد
فكم مثله للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين ان يبحثوا
عن مدارك الاحكام ويسألون عمن احاط بها علما ولهذا رجع علي في مسألة امهات الاولاد

قطع صح
واحرق له
الكلالة مسألة الميراث
تسييل صح
بناء اجتهاده

الى قول عمر وليس ذلك لعدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث
قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من
ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على
الكفار وانكر عليه ذلك وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه
بان الامام انما يجب عليه الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه
تحقق الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم
وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر لانه لا
يستند الى القدح فيها بل انما يكون كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في
بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حياته بغير اذن النبي صلعم واجيب بان الحجرة
كانت ملكا لعائشة وقد روي انه دفن باذنها والمنع من دخول الغير بيت النبي بغير
اذنه حال حياته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته او كان ملكا لعائشة ومنها انه
بعث الى بيت امير المؤمنين ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة
من بني هاشم واجيب عنه بمنع ما ذكر عنه عن ابي بكر من شقاق ومخالفة وانما كان
لحذر وتطرق امره لما اقتدى به واحد من عظمائه وكان منقادا له في جميع اوامره
ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر
وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس
جاءه الحسن والحسين ع وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا
يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عن الثقات ولو كان
ومنها ان عمر رجم امرأة حاملا واخرى مجنونة فنهاه علي ع وقال في الاولى ان كان

وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع
تعيينه
كما ينكر صح
لغيره
واوجعوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلام فالقت جنينا صح

لك عليه سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال عمر ان في المعقول فرق عن المجنون فقال كل
لولا على لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا على لهلك عمر
باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لولم يتنبه على تلك الحالة ورجمها لكان
حاله من الاسف على ترك المبالغة في البحث حالة مهواة قريب من حالة الهلاك و
منها انه قد شك في موت النبي ص حتى قيل وقال والله ما مات محمد ولا يموت
القول حتى تقطع ايدي الرجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وآله حتى ذكر ابو بكر
انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قصته في حال
موت النبي لا تدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال
واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه نقل
ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرا عليه الجنون وبعضهم صار اخرس وبعضهم صار اعمى وبعضهم
على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على
سمعه وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام
الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع من المغالات في الصداق وروي انه قال يوما في خطبته من غالى
في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احله الله
في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم
بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى المعاش
وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج
النبي واقرض وهو منع فاطمة واهل البيت عن خمسهم ومنها انه قضى في الحد بما لم يجب
ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم و

العجم ولم يكن ذلك في زمان النبي ص ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها
الناس ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي
متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الرجم الا رجم بان ذلك ليس مما
وجب فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه
حكم في الشورى بغير الصواب فانه خالف النبي ص حيث لم يوص بتعيين الامام الى
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاجاز الشورى وجعل الامامة
في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما من ان تنصيص ابي بكر
على واحد معين ليس مخالفة للنبي ص ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها روي ان فاطمة
لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا
فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها
الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه
بمنع صحة هذا الخبر وانه لم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه
ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد
بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء
السيرة فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه
بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه
الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان ولاه عمر على الشام في زمن عمر
وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ع ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة
من بيت المال ودفع اليهم مبلغا من الدنانير حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانه انما كان من بيت المال بل من خاصته بعضه وقوله ودفع مشهور و

وانشاد الغارة باموال خاصة يستحق بها شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين
وذلك خلاف الشرع لان النبي جعل الناس شرعا في الماء والكلأ شرعا والجواب بانه
انما حمى الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن النبي ايضا
الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة
في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة والجواب بان ضرب ابن مسعود ان
صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف
بينهم في كتاب الله طلب المصحف منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة و
النقصان ولم يرض ان يعمل بموافقة ما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لسداد
ولا نم انه مات من ذلك وضرب عمار لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب و
اغلظ عليه في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء
الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع عن ضرورة فعل
جائز لم يكف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث قيل ان عليا قتل اكثر الصحابة حتى
قالوا اجاز القتل بعده جاز التاديب بطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه لما
كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم
ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات
وكان يغضب بما تولاه الامور وتشويش الاحوال فاستدعاه من الشام فكان اذا
رأى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
عثمان ما السوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب
عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج
الى حيث شئت فخرج الى الربذة مرضيا ومات بها ومنها انه اسقط القود عن

وضرب عمار كان عاروى

ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما واما وجوب القود على عبيد الله بن
عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعدما كان اسيرا في فتح الاهواز واما وجوب الحد على
الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر والجواب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم هذا
القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وحمل ان
يتقن مضي بحكمه وان الاعراض عن اقامة الحد [illegible] ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
ع الله قتله ولم يدفن الى ثلاثة ايام حتى ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه ولولا علمهم
كذلك لما ساغ لهم تأخير دفنه سيما الخذلان وقول علي ع قتله الله شهوان قتله كان حقا
وعدم دفنهم الى ثلاثة ايام دليل على شدة غضبهم عليه وما ذاك الا لسوء اعماله عند الصحابة
عنه بان حدوث خذلان الصحابة وتركهم دفعه من عدم علمهم ان كان قد خافهم لانه لم يكن
بظن بالمهاجرين والانصار ذكرهم وعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم و
دفن ميت في جوارهم سيما من هو خاتم الامة الذي احياء الليل ساجدا وقائما
وعاكفا طول النهار ذاكرا او شاكرا الشرف رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه و
يحملونه وقد كان في زمرتهم وطال العمر في نصرتهم وعلو كلمتهم في الاسلام وحماهم
دار السلام لكنهم ما دون لهم في المحاربة ولم يرض عثمان ان يحارب وان اهل المدافعة بحاجة الى
اراقة الدماء ورجاء ايسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين ع اي الدفع عنه
معذورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد بدرا وحنين واستدل عليه
بقوله وعابوا غيبته عن بدر واحد والسعي اي بيعة الرضوان وذلك يقتضي نقصه بقي
والجواب بان غيبته كانت بامر النبي ص وكفى به منقبة انه ع اقام يده مقام يده في البيعة
مقام يده عليه وعلى افضل الكرة حياده وعظم بلائه فيه وقاتل مع النبي ص باجتهادهم
درجته في غزاة بدر ومن اول حرب اصحابه يعد المؤمنون بعلمهم وكذا الشركين فقيل علي ع
الوليد بن عقبة ثم ... ثم شيبة ثم ... ثم العاص بن سعد العاص ثم حنظلة

الراية في يد علي ع
وفي غزاة احد صح له
الرسول حين اللواء و
الراية وكانت صح

نحو ابي سفيان ثم طلحة بن غزي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل النصف من المشركين
والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت
راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عليه السلام واخذ الراية ابو سعيد فقتله علي عليه السلام
ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل
خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلعم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه
سوى علي عليه السلام فنظر اليه النبي صلعم بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين
منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود
وكان بطل المشركين ودعا الى البراز فاحجم عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته
والنبي صلعم يمنعه من ذلك ليعلم صنيع المسلمين فلما رأى احجامهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له
وقال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلام فانه برز
اليه فقتله الله تعالى على يد علي عليه السلام والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من
على اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي عليه السلام وقال النبي صلعم لضربة
علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى
على يده عليه السلام فان النبي صلعم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي عليه السلام فاصابه رمد فدفع النبي
صلعم الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر
ففعل مثل ذلك فقال صلعم لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله
كرارا غير فرار ثم استدعى عليا عليه السلام فقيل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه
وغلقوا الابواب ففتح علي عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا
فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن حمله
سبعون رجلا وقال عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن بقوة ربانية
وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلعم في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من

مولاه صح

مثل صح

تفضيل بن ود صح

تحمله صح

كثرتهم

كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لكثرة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلعم سوى تسعة نفر علي
والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث وربيعة بن
الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عليه السلام فانهزم
المشركون واقبل النبي صلعم واصحابه فقتلوا العدو وقتل علي عليه السلام اربعين وانهزم الباقون و
غنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المتواترة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب
السير فيكون علي عليه السلام افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا ولانه اعظم
جهادا وشدة ملازمة للرسول صلعم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنه يدخل عليه
كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلعم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين
نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي عليه السلام وقال عليه السلام ما نسيت بعد ذلك شيئا
وقال علمني رسول الله صلعم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب و
رجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صلعم اقضاكم علي واسند الفضلاء
جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم النحو وغيرها فان
خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي واضع النحو
بتعليمه وارشاده واخبر عن نفسه بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل
التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل القرآن
بقرآنهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او
نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله
تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد نفسه لان احدا لا يدعو نفسه فلا بد ان يكون
غيره والمراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم ادرجوا في قوله ابناءنا ونساءنا و
نساءكم وابناءكم فلابد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير
علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا عليه السلام ودلالة الآية على كونه افضل الصحابة ان دعاه

علي صح

وعلم العرف صح

للمباهلة يدل على انه عم في غاية الشفقة والمحبة لعلي عم والاتفاق المنافقون الى الرسول
لم يرخ للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك عنه صح
ما اشتهر من ايثاره المحاويج على نفسه وعلى اهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات
طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه وانزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية
وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم لما تواتر عن اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت
لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير فيها صح
وخطرك يسير وامك حقير وقال ابو [illegible] بهذه العيون في عين من عراق [illegible] والله صح
كان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت اخشن ل
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين
كم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتّانه بزيت او سمن وقد اتى احق به على عم ثم ترك خشفت عن صح
ولم يبق احد بعض درجة وكان نعلاه من ليف ورقع قميصه من جلد ومرة وبالليف
اخرى وقيل ان ما ادم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى
فبلبن وكان لا ياكل من اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان اعبدهم
حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ السواتر وكانوا على صح
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لا لتفاته بالكلية الى الله تعم واستغراقه
في المناجاة معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في دياره وجواره ويعطيه العطايا
مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة
منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدو الله غاية العداوة
ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حملوا

عليهم فهزموهم وملكوا الشريعة فاراد اصحابه ان يمنعوا اولئك عنهم فنهاهم عن ذلك
وقال افسحوا لهم عن بعض شريعتكم ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشتهر تبسّمه وطلاقة وجهه
حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا
كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف
الواقف على راسه وكان اقدمهم ايمانا بدليل ما روى ان النبي صلعم قال بعثت
يوم الاثنين واسلم علي عم يوم الثلثاء ولان اقرب من بدء الدعوة وقوله اولكم
اسلاما علي بن ابي طالب وما روى عن علي عم انه كان يقول انا اول من صلى
واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان يقوله على رؤس
ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم
لقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال عم على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم
ثم لم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة
وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسلمهم
واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يسامح احدا في ذلك اصلا ولم يلتفت الى
القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم
وغيرهما يسندون قرائتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عم
وللاخبار بالغيب وذلك كالاخبار بقتل ذي الثدية ولم يجده اصحابه بين القتلى
والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة
عليها شعر ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال لاصحابه ان اهل النهروان
قد عبروا فقال انهم لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال انهم لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله
الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فلما

وطلبت النمر ثم تحولهم عمر رضي فقال يا اخا الازد في استين لك لا حرو ولكن ل
على طلا عنه على ما في صدره واخبره بتعجيل النفقة في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد
بن عرفطة او ادنى العزى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حمار وجاء رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك محب واما حبيب فقال
اياك وان تحملها وتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث
ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالد او حبيب صاحب رايته
فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه تعالى شهرة على غني
البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشتهر اي وذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة و
الاخوة فانه صلعم لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه عم
اولى بالتوسل وجهه اولى بالتوسل واجب لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في
القربى والنصرة لرسول صلعم لقوله تعالى في حق النبي صلعم بان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين فالمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به المفسرون والمراد
مساواته للانبياء يدل على ذلك قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم
في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل
وخبر الطائر المشوي اهدي الى النبي صلعم طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي
فجاء علي عم واكل والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وغير
ذكرها وغيره من الاخبار التي تقدم ذكرها بعضها ولا يمكن كثرة فانهم لم
فقط بالله بل من حسن بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة
النبي صلعم كفرة ولكنه الاجماع يعني اجماع المسلمين يدل على اجماعهم يدل على

ذلك كثرة جهاده وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية
كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة والخارجية ككونه
ابن عم رسول الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه كلام على
سابقته وفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على
الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعدما ثبت الاتفاق الجاري مجرى
الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما
الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور
على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني
بالاكرم الا الافضل وليس المراد عليا عم لان للنبي صلعم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية
واما السنة فقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي عم فيكون
مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل بالاقتداء بالمساوي او الادنى وقوله صلعم لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلعم ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلعم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر
خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله صلعم اين مثل ابي بكر صدقني الناس وهو كذبني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلعم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير
انما يساق لاثبات افضلية المذكور والمقصود ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء
والسر في ذلك ان الغالب في حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى افضلية
احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلعم اي الناس احب اليك قال

عاليه مللت من الرجال قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلعم لو كان بعدي
نبي لكان عمر وقال علي رضي الله عنه ان النبي صلعم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر
واما الاثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلعم حاضر من افضل امة النبي صلعم بعد النبي
النبي صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم
انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم
عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله فاوصي ولكن ان اراد
الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر
في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وسائر الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر من فتح بلاد المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم وترسيخ
البنيان الثابتة الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل
وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان
له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين
وتزوج بنتي النبي صلعم على التعاقب والاستحياء من ادنى شيء وبشره بقوله صلعم عثمان اخي و
رفيقي في الجنة وقوله صلعم الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله صلعم انه رجل يحبه الله
واستقلال [illegible] الاحد عشر ووجوب العصمة واستغنائهم عن غيرهم ووجود
الكمالات فيهم ذهب الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه

ابن عمر صح

فقال صح

شيء صح

موسى

موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم
ابنه محمد المهدي صاحب الزمان رضوان الله عليهم اجمعين وهم يزعمون انه ثبت بالتواتر نص كل
ان نص على من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال للحسين هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان
هذا شيء ما سالني عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقباء
بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب ان الامام معصوم وغيرهم ليسوا معصومين اجماعا فتعين
انهم هم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد سبق ابطاله واخرى بان الكمالات الثابتة
والسديدة باجمعها موجودة في كل واحد منهم وهو افضل اهل زمانه فتعين لانه لا يجوز عقلا
رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل بانه بعد الاطلاع على ما سبق و[illegible]
على كفره كقوله صلعم لعلي حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله
كافر ومخالف العوام فسقه لان حجته باطلة واحتج بما نعته واحتج من خالفه بكون [illegible]
بقوله ما تولى ونصليه جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي لم يكن مخطيا ظاهرا فيكون
من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محاربة كل من الخلفاء الراشدين واما
مع العلم فلانه اما ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر خطاء ولا
الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه
وكذا المخالف لسائر الخلفاء الراشدين المعصب [illegible] ان [illegible] في المعاد
والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المسلمين واحد والسمع دل على امكان العالم
اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر فيما وراء هذا العالم ام لا ذهب المليون الى
وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المتكلمون على امكانه بان [illegible] عقلي
اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ممكنا

اجمعين صح

القائم المنتظر صح

نحن صح

بينا بين ظرف زمان بمعنى المفاجاة ويضاف الى جملة متعدد لفظا او معنى ويتصل بها ما فتعينه البينما خوتها على الجملتين ويحتاج الى جواب يتم به المعنى فاذ وما بعدها جواب له والعامل فيه معنى المفاجاة والمعنى وقت حضورنا مجلس ابن مسعود فاجانا وقت طلوع ذلك الرجل فيكون بين ظرف لهذا المقدر واذ مفعول به بمعنى الوقت

خالف صح

فهكذا الى الآن ممكن مثلين بالضرورة متى وما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج
من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع لوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان
كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين الا ... الخلاء
لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الاربعة فان لم يطلب الكلية
عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع المتفقة وان طلبت
... في الامكنة الاخر العناصر ... والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لجواز ان يكون ... آخر
وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبائع الى مقتضياتها
آخر لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا ما ... المكان مثلا ارض كل
عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما نسند
المنع بما سند في المشهور اعني لجواز ان يكون طبائع عناصر عالم مخالفة
لطبائع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة لان اختلاف طبائع
العالمين ينافي ... والى هذا اشار بقوله والكرية واختلاف
المقتضيات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا ...
... اي استحالة ... اي انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب
الكرامية والجاحظ الى ان العالم حادث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة
والمعتزلة الى ان جواز فناء العالم معلوم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما
بالسمع ... ان جواز عدمه ... ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه
ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ولو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من
الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم

ولو وجد كفاه صح

ووجوب الخلاء صح

بالعقل صح

فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من
ذلك انقلابه من الامكان الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا سابقا كان
او مستقبلا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل
السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول
والآخر والآخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع
دل عليه اي على العدم وقوله وتأول المخالف بالتفرق كما في قصة ابراهيم عليه السلام اشارة الى
جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا
اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه
تأول العدم بتفرق الاجزاء وتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وبالنفخ ... والذي
يصحح هذا التأويل قصة ابراهيم عليه السلام فانه طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني
كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل
جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه ظاهر في انه اراد باحياء الموتى التأليف الاجزاء
المتفرقة بالموت واما ان الفناء غير معقول لانه ان قام ... او ...
ولا ... ولا يستلزم انقلاب الحقائق او التسلسل وذهب ابو علي وابو هاشم
واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى جميع الاجسام لكونه ضدا ... قال
ابو علي انه يخلق لكل فناء ... وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لفناء الكل ...
هذا المذهب ... احدها ان الفناء موجود ...
ما سواه من الموجودات ... ابطال كل منها ...
اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا او قد كان معدوما ...

الى الوجوب الذاتية صح

بكل جزء عليها فانه يبقى وجوده بعد ذلك الجزء والاكرام وشمل ... صح

جوهر صح

وفرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجودي هو ضده وح
يلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقائق او الدور واما ابطال انه
مناف لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان
قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام
بالجوهر واما ابطال انه نفي الموجودات فلان اعدامه للموجود ليس اولى من اعدام
ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك
لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا انتفاء الاولوية
وانتفاء بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وانتفاء
محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بلا واسطة او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر
باق ببقاء قائم به وانه اذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر وقد ابطل هذا المذهب
وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين
وذلك لان البقاء اللائق اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو
باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما
شرطا للآخر دون العكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر
اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكون
قائما بذاته لم يكن في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد
الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بانه

حصول

حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بلا واسطة او بواسطة وذلك
لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في
الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلعم مع امكانه ولا تجب اعادة فواضل المكلف اعلم ان
المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى المعاد الروحاني
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه فيمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم
صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلفين
بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت
الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب
ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى
عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني
فلما تبين من ان النفس باقية بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن
مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد
الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته
بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذا كنا عظاما نخرة

جلودهم

غير ذلك هم

وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك فالمعاد الجسماني ضروري من دين محمد عليه السلام ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والاذعان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهو ايضا مع انه ترجيح بلا مرجح ينفي مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير تولد ساير القوى الجسمانية استبعادات اي المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع وبانه يلزم تولد البدن من غير تولد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لا نها الذي سعتها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض فاللازم ان يكون فوق الافلاك

اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات ومنتهى عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحركات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز مما ذكر من حدوث المحدد وهو مسلم وعدم تسليمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في خلق آدم وعدم تناهي القوى الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا افعالها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الترفع بفعل الواجب او المندوب وفعل ضد القبيح وهو تركه على ما هو مذهب من يثبت الترك وجوديا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب اي بفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه او فعله لانه اخلال بالقبيح لما استحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق بهما الثواب ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف فان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا النفع ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو

بفعل الواجب لانه واجب او لاداء لطف او لتحصيل الثواب او ببعده عن العقاب

بالقبيح المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول مبني على انقطاع حال المعرفة وقصده
لفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا
علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها فاللطف
على الله واجب ولولا السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا
اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للذم والمدح ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق
المدح والذم في مكلف وهو محال اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب و
ايجاب التكليف المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب
التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها لا لاستحقاق المكلف فقالوا باطل لانه
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء ويقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره
نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب ويقبح لا صدار
من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب وايضا
العقل يوجب مع الجهل ودليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية فصار العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل
بالتكاليف فثبت ان التكاليف ليست شكرا او لك فيه منع ظاهر وشرط في استحقاق الثواب
كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب والاخلال به اي بالقبيح ساقا
او المنهي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا شرط في استحقاق
الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة صدورها عن الفاعل
بمنع الندم عليها فلا فائدة في اسقاط الثواب مع انها سبب لاستحقاق الثواب بنوع

يوجب الحكم بان التكليف بالقبيح صح

لو

شرط في استحقاق الثواب وكذا الاشتراط اشتراط النفع العاجل او الفعل الفعل المكلف للوجه
اي او اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب وكذا اقتران الثواب بالتعظيم
والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان
يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بالعلم بالضرورة ان من فعل
الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة و
الاستخفاف ويجب دوامهما ذهبت المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل
الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على
المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والكبار
بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم
العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم
دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن
الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سنبين فلا بد ان يكونا دائمين
وذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي عند انقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر
الالم الذي هو نقيضه وعند انقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه
ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا
لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار
بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص
منهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه
بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان
الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون متغمما

لا يشترط في استحقاق الثواب صح

عن فعل صح

واذا اشتغل بجزء هو اعظم درجة ولا يجب عقلا ايل الجنة الشكر على نعم الله تعالى وكجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب والمشقة فان اهل البار يكون الجاحاً

محجب ان شاؤوا ابدا كما فلا يكون عقابهم خالصا شوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي

مرتبة في الجنة لا يطلب الارفع من مرتبته فلا يكون متعابا بشاهد من هو اعظم درجة منه ويبلغ سروره

بالشكر الى حد انعدام المشقة وعاء مهم بالثواب يتبع على سعة ترك القبائح واهل القبائح واهل النار

الى ترك القبائح فلا يسابون ويكون عقابهم خالصا عن الشوب وكونه يوقف الثواب شرطا

شرطوا الا يثيب العارف بالله تعالى خاصة وذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب

يحوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لولم يتوقف الثواب على شرط لكان

العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان

الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم معرفة مستقلة فلولم يتوقف الثواب

على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي صلى الله عليه وسلم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم و

لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير

ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة وتكفير ذنوبه المتقدمة بطاعاته

المحققون واختاره المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته

الاكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والانتفاء الوعد واحب

القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم وبقي هو على حاله

وقال ابو هاشم يسقط الاقل بالاكثر ويسقط من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا و

وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال

لعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول مع التساوي يعوز ان اذا فرضنا

انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فيسقط

احد الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطهما

وهو كما اذا كان عشرة ... ساوى ... العقلاء

المتناقضين

وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب وايضا اذا استحق خمسة اجزاء من

الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان لم يسقط احدهما الا الاخر سقط

الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورته المطلوب والمعدوم غالبا مؤثرا وان تقارنا

وجودا او عدما لزم اجتماعهما الا ان يكون عدم كل منهما علة لوجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا

لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين

الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من النقيضين لو نفي الاستحقاق

الناشئ عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بغير كسب رجحانه فلذلك الكثر المذكور

واحد الكاملين مبدأ في المزاج ابطه رابحا انه ليس منهما بامر وبأمر حقيق بل

الطاعة واستحقاق الثواب بان الله تعالى لا يثيب عليها وحق المراد هو انه

يثيب عليها وحرك المعوقة على المعصية بقدرها وحرج الجواب عن الصورة الاولى

ايضا بان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الآخر لكن المجموع

لما يمثل على امر من امثل المارب والخاج وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون الى ان عذاب

المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم

الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه

مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور واحتجوا

على ذلك قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار عند رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار

لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل الجهد ومنهم من بقي على

الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا

الى حقيقته ولم ينقل احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري

وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين

وعذاب

عددوم

[illegible]

وكذلك العمل الذي يكون عند الاكثرين لوجوبهم في العمومات ولما روي ان النبي
قال ثم في النار من ... حتى ... وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يخرج
بل هم حواء ام اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان يعود من لا جرم انظلم واما عذاب
صاحب الكبيرة بل هو منقطع ومذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة
الى انه منقطع واحتج المصنف عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب
ولم لا يلزم منقطع عذابه يلزم انه اذا الحمد عبد الله مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر
السمعيات التي تمسك بها المعتزلة في دوام عذاب صاحب الكبيرة مثل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده والله يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب يجب ان يكونا
دائمين لا نسلم ان ... وجب كونهما خالصين فان اريد دوام العقاب للكافر دوام عقاب صح
في دار الاخرة والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع حسن اسقاطه مع ضرر المكلف
ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون
التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى انه سمعا صح
وقوعه عقلا وسمعا واحتج المصنف على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز له
اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله باسقاطه وكل
ما كان كذلك فهو حسن وكل ما هو حسن فهو واقع وبان العفو احسان واحسان فاسقاطه صح

الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص
فان قيل تحمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا اخراج
للكلام عن الظاهر من غير دليل فلا يقبل على ان بعضه من المفسرين ظاهر وقد
لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بايجابها لما دونه وكذا الحمل على الصغائر
فلا يلائم التعليق بمشيئة المغفرة للمعصية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود
اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه
على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع وقيل في اسقاط المضار اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة
لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة
الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب والحق
ان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب
زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع
ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى
قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا
يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي
يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي شفيع عام والباقي السمعيات متأولة بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه
الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان لا تم العموم في الازمان

والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم واللام الغالب على الاطلاق
هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ما يمنع
عن مواقع الخذلان وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني
ثم هو بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى
العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند اهله صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم
وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط
مضار او قوله وجه الابطال لما كون ... في لزوم كونها سافعين النبي
يمكن الجواب عنها باعتبار زيادة فيهما اي كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له
ثم من ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان
ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا
ينفك عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فاندفع ما قيل الضرر انما يكون واجبا لو وجب الندم على كل قبيح
او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ندم على القبيح والاخلال
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر
لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية
لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكر من ان
التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما
يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف الرجوع او
النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان

توبوا الى الله جميعا ح

حماة المعتبر

الندم

الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او
اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة عن بعض القبائح لانه اذا ندم عن بعض دون بعض
ظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر وهو في بعض دون بعض
او وجب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح
كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لكونه
قبيحا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولا يلزم من اشتراك القبائح في القبح صحة الندم على قبيح
دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح
لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اتيانا بالواجب
واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر
بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا في افراد واجب امر الشارع
بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالاعتاق وغيره اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا
يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه
التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صح توبته عن قبيح اعتقده قبيحا دون قبيح اعتقده حسنا
لحصول شرائط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد
القبيحين وسقط الآخر من حيث القبح على اعتقاد الحقارة ان وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير صح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن امن الدخول
وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان رجحان الداعي
الندم عن بعض المعاصي حيث علله اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لا ينافي ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من
ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحصل معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بعينه الترجيح

ح قبيح اودون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح ح

عن الاصرار لكونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان
الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال اقوى من داعية بعض آخر حصل
الاول واما اذا جاء بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي او كونه لا يخفى على المتامل ان محصل
ما ذكره من التحقيق عدم التوبة عن ترك القبيح والاستمرار بالواجب كما ذكره ابو هاشم كلا المخالف
اوله وليس اشتراك ترجيح الترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض منه ساد
واذا وجد التسليم وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والالزام الحكم بعدم الكون على
الثاني منه التقييم في الصغيرة والانسان كان في حقه نوعا من فعل الصحيح من الندم والعزم
في ارتكاب الفواحش من الرجوع وقد صدق والاصرار على تسليم البعض في الشرع وفي الاحكام
بالواجب اختلاف في كيفية بقائه وقضائه وعدمها لبعض منهم بالسقوط كالاداء كما ذكره
فانه اذا اخل في اجزائها فالذنب باق الى ان يودى وحينئذ يجب قضاؤه فاذا قضى سقط
كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بالندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد
وصلوة الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي فتستتبع القضاء الى صاحب الحق ان كان
ظلما والتمكن الايصال لعدم صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم
البدن والعضو الى ولي الجناية الاقتصاص او العفو مع القدرة اي بعد الايصال بان
لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او لم يستطع الارشاد ان كان الذنب اضلالا عن سبيل الحق
ذكر من تسليم النفس والاداء او الاتصال اي صاحبه او العزم عليه او غير
ذلك خارج من التوبة بل هو واجب آخر خارج عن التوبة لم يكن لا يصح سقوط العقاب بالتوبة
قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان
منعه القصاص من نفسه معصية مجددة تستدعي توبة اخرى لا تقدح في التوبة عن القتل وبالاصرار
عن العقاب مع توبته اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي بعد الاحتساب وجب
العقاب الاعتذار في اعتقاده ان بلغ الاحتساب اليه لانه ادخل اليه ضررا من الغم بسبب الاحتساب

بلوغ
صح

على صغيرة

قد
يستلزم

واجب

فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه التفصيل وان
لم يبلغه اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه ضررا بسبب الاغتياب عما لكن يجب عليه
كلا التقسيمين التوبة لانه خالف في نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وهو ان بعض المتكلمين
قال انه يجب على التائب الندم على المعاصي ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا
وبعضها مجملا وجب عليها التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف فيه اشكال قال بعض المتكلمين
اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية و
لم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال
المصنف فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ يمكن الاعراض عنها
من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه اشكال
فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى صاحبه
فان الرمي علة والاصابة معلولة له فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاحرى الجميل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه اشكال وهو
المعتزلة اي انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد
التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي اذا بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه لكن بالغ في الاعتذار
حتى انه يسقط وسعه بالقصور واعترض بان من اساء الى غيره وانتهك حرمته ثم
جاء معتذرا فالعقل لا يحكم بوجوب قبول اعتذاره بل له ان يعذره والعفو عن المسيء وان
شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها خلافا في سقوط العقوبة عند
بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المصنف واحتج عليه بانه
لو كان بكثرة الثواب لما وقعت التوبة محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله
لانها تقع محبطة والفاسق فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في

لان الاول يحصل بالندم على كل قبيح صدر
منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب
التفصيل اشكال صح

فإن إسقاط عقاب بعض الكبائر بالطاعات أي يسقط العقوبات المكفرة بثوابها واللازم باطل
للقطع بأن من تاب عن المعاصي كلها لم يرتكب الكبائر لا يسقط عنه عقاب الشرب ونحوه
بهذا الإسناد لقوله ولولاه أي لا يتحقق الفرق بين التقدم والتأخر ولما اختص التوبة
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون أخرى لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل
على السوية وإلى هذا أشار بقوله والاختصاص أي لولاه لما يتحقق الاختصاص
وأجيب الآخرون بأنه لو كان نفس التوبة يسقط بها المعاصي عند جماعة الشارط و
المقام إلى جوابه بقوله ولا يعقل هذا الآخر لا يشار الشرط فإن من لم يعص العاصي عند المعاصي ليس
يبقى وعذاب القبر واقع لا محالة ولولا السمع لوقوعه عذاب القبر للكافر والعاصي
مما اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الأكثر بعده وأنكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة والمثبتين أنه أمر ممكن أخبر به الصادق
أما إمكانه فظاهر وأما إخبار الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف هذه الآية عذاب
القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء أعلم أنه غيره وقبل قيام الساعة
هو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والأحياء الثاني
ليست إلا في القبر ولقوله تعالى حكاية ومن حال ... فقال بالعذاب اللهم ... و
المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران و
كما روي أن عم مر بقبرين فقال إنهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لأن أحدهما كان لا
يستتر عن البول وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عم استنزهوا من البول فإن عامة
عذاب القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلف بها أضلاعه
إلى غير ذلك من الأحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله لا يذوقون فيها الموت
إلا الموتة الأولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا الموتتين والجواب أن ذلك وصف لأهل الجنة

يعذبان و

ديم

وصف فيها للجنة أي لا يموتون في الجنة أهل الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم
أهل الدنيا بالموت مطلقا ولا دلالة في الآية على نفي موت آخر في الحد مسئلة وقيل الخلود
في الجنة وأما قوله إلا الموتة الأولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال
كأنه قيل إن أمكن ذوق الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكن لا يمكن فلا
يتصور موتهم فيها قالوا إنما يمكن الحمل على الظواهر إذا لم يكن مخالفا
للمعقول فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يصح
لكم وجه الاحتجاج بها وهي مخالفة للمعقول أما ترى مصلوبا يبقى مصلوبا
إلى أن يذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة
سفسطة ظاهرة وأبلغ منه من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في
بطونها وأبلغ منه من أحرق فصار رمادا وذرته الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فإنا نعلم عدم إحيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد
تحيرت الأصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي وأتباعه في حق المصلوب لا
يبعد في الإحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فإنه حي مع أنا لا نشاهد
حياته كما في رؤية النبي صم جبريل وهو بين أصحابه مع ستره عليهم وأما الصور الأخر
فإن التمسك بها مبني على أن البنية شرط في الحياة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد في أن يعاد
الحياة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها وإن كان خلاف العادة فإن خوارق
العادة غير ممتنع في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط
والحساب وتطاير الكتب حكمه دل السمع على ثبوتها فإنها نطق بها الكتاب
والسنة وانعقد عليها إجماع الأمة فيجب التصديق بها أما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
وأما من خفت موازينه فأمه هاوية وذهب أكثر المفسرين إلى أنه ميزان له

كيف ان ورسائل وتشاهد على ما الحقيقة لا كما بها وقد ورد في الحديث تعين ذلك
وانكره بعض المعتزلة زعما منهم ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها كيف وانها اذا
زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وذكر بلفظ الجمع لان الميزان
المشهور واحد وقيل هو ما يدرك به مقادير الاشياء فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم
الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل ثم الحسب بانه لو
صحائف الاعمال لم يحصل بل يحمل الحسنات احسانا نورانية والسيئات احسانا ظلمانية
واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه
جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد
من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى
وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه
لا يمكن العبور عليه ولو امكن فهو تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة
مالوا الى ان المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه
بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة
والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها فكأنه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي
على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على
من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر
كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجر رجليه وتتعلق يداه ومنهم
من يخر على وجهه ~~ومنهم من قال~~ واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب
وقال عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى

من

من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في
عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن والمعارضات متساوية وذهب جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل
من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة و
انعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
بخلق ج
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون
النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين
آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
حملها ج
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل
ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل عنه
بدون قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق
بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه و
اللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب
بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على عدم الانتفاع بهما
وقيل ان المراد بهلاك كل شيء قبوله الهلاك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني
فيتحقق الهالك في غير المعدوم وان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما
ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا معتدا به كما في دوام المأكول
على التجدد والانقضاء قطعا وهذا الثاني فانهما لحظة الثالث انه قال تعالى

ن وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا تصور ذلك الا بعد فنا السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض
لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء لامتناع قيام
عرض واحد بشخصه بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح
به في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا كما قال الله تعالى
حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به و
قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع
فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية
هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح و ذهب الخوارج والعلاف و
عبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون
النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو تصديق مع كلمتي الشهادة ويروى
هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال هو تصديق بالقلب والاقرار باللسان
ولا يمكن الاول يعني التصديق القلبي وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان
هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يمكن الثاني الاقرار
باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد ثبت في هاتين الآيتين

التصديق

و نفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني

التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب للايمان
نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ونحو
ذلك والآيات الدالة على الطبع والختم على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة
على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ووجوده ودعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على
دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت
انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان
الشارع ان سن النقل بالتوقيف كما في نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو
نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان نقله اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال
خارجة عن الايمان انه جاء في القرآن الايمان معطوفا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب
نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا فظاهر ان الشيء لا
يعطف على نفسه والآية تدل على ان الايمان بعد العمل الصالح ونحو وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا المعنى عدم تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به
بما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار
بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا بالضد
الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا بضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين
و اعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي عم ان يصدقه واخبر كل ما جاء
به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او

او شارع والشك المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا
وان كان مع تصديقه بالنبي في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر
جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم
يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفر من العاصي عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا
لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وجاز ان يجعل
بعض المحظورات في الشرع علامة التكذيب فيحكم بكون مرتكبه ووجود التكذيب فيه
وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر
ويتفاوت ذلك اي يتفق عليه ويختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل والتفاصيل في
كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان
واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على
الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر
وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا
النهي عن المكروه مندوب سمعا اتفقوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وسمعا
الى الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختار المصنف انهما واجبان سمعا والدليل عليه
الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه بالسمع فالاجماع
منعقد على الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى
الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله
لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم
فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا

الى

لزوم خلاف الواقع

اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمه تعالى واللازم ظاهر البطلان وبيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى
لان كل واجب عقلي فهو واجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين
عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان
كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمه تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما
بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما
بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي
اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي شرطهما الآخر ان يجوز
ظنه بأن أمره ونهيه واقتضائهما الى المقصود فانه لو لم يظن انهما يفضيان الى المقصود
لا يجبان عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه
ولا بالنسبة الى بعض اخوانه ولو اشتمل هذا الفعل لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة و
لا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
وفضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عم من اصاب من هذه
القاذورات شيئا فليستتر بستر الله عليه وانه قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به واحد
سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر
ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام فنفع الله به الطالبين
وجعله ذخرا ليوم الدين انه خير موفق ومعين

قد تم تحريره بيد العبد الحقير [illegible]
غفر الله له ولجميع المؤمنين
آمين

[illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible] الله

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

والا [illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

۲۰۰